BS1485
8.E89

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 2 1900
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1485
Section .8 .E89
No.

DIE

AUFFASSUNG DES HOHENLIEDES

BEI DEN

ABESSINIERN

EIN HISTORISCH-EXEGETISCHER VERSUCH

VON

DR. PHIL. SEBASTIAN EURINGER
PFARRER

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1900

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

DEM

HOCHWOHLGEBORENEN, HOCHWÜRDIGEN

HERRN P. **JOSEPH-MARIE LAGRANGE** O.P.

REKTOR DER INTERNATIONALEN EXEGETISCHEN SCHULE ZU JERUSALEM
(ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES)

FÜR ALLE LIEBE UND FREUNDSCHAFT, DIE ICH IN GESUNDEN UND KRANKEN
TAGEN IM KLOSTER ST. ÉTIENNE (JERUSALEM) FAND

IN SCHULDIGER DANKBARKEIT

GEWIDMET

Vorwort.

Schon lange Zeit beschäftige ich mich mit der Textgeschichte oder, wenn man lieber will, mit der Textkritik des Hohenliedes. Es erschien mir unter Anderem wichtig, die äthiopische Übersetzung gründlich zu untersuchen. Dabei stiess ich auf höchst eigentümliche Lesearten, deren Ursprung ich nachspüren wollte. Ich wandte mich betreffs der Leseart der Beschwörungen 2, 7 etc. an Herrn Privatdozent Lic. Riedel in Kiel mit der Anfrage, ob die griechischen Väter etwas Ähnliches enthalten. Seiner gütigen Antwort, die negativ lautete, fügte R. die Lesearten der abessinischen Codices 𝔅 und b bei, was mich zum Entschluss brachte, auf Grund der wichtigsten Berliner Handschriften einen möglichst alten guten äthiopischen Text herzustellen.

Das Material sammelte ich während eines mir hiezu vom Hochwürdigsten Bischöflichen Ordinariate gnädigst gewährten Urlaubs in Berlin. Ich hoffe, das Ergebnis binnen Kurzem veröffentlichen zu können.

Dabei ergab sich mir beifolgende Arbeit fast von selbst. Sie war ursprünglich als appendix zur kritischen Ausgabe des äthiopischen Textes des H. L. gedacht, wuchs aber unter der Hand so an, dass ich es vorzog, sie separat erscheinen zu lassen.

Damit ich die hier besprochenen Lesearten nicht noch einmal in der später zu veröffentlichenden Arbeit behandeln muss, habe ich manches aufgenommen, was streng genommen nicht zu meinem Thema gehört.

Es erübrigt mir noch, dem Hochwürdigen Herrn P. Lagrange O.P., Rektor an der biblischen Schule zu Jerusalem,

ferner Herrn Privatdozent Lic. Riedel und meinem Freunde Hochw. Herrn Dr. Herkenne, Repetent in Bonn, herzlichsten Dank für ihre Liebenswürdigkeit und Zuvorkommenheit zu sagen. Ebenso habe ich zu danken für das grosse Entgegenkommen, das ich bei den Behörden der Bibliotheken zu Augsburg, Berlin, Dillingen, London (britisches Museum), München fand. Besonders ist hervorzuheben die Liberalität, mit welcher mir die Benützung der Bibliothek des Benediktinerstiftes St. Stephan in Augsburg gestattet wurde. Ohne diese Erlaubnis hätte ich die Patrologie von Migne nicht in dem Masse benützen können, als es für diese Arbeit nötig war. Ich spreche daher Seiner Gnaden dem Hochwürdigsten Herrn Abt Dr. Eugen Gebele und dem Hochwürdigen Herrn Stiftsbibliothekar Professor Dr. P. Walter Weihmayer hiefür den geziemenden Dank aus.

Zu ganz besonderem ehrerbietigem Danke fühle ich mich verpflichtet Sr. Excellenz dem Herrn Minister des Äusseren, Freiherrn von Crailsheim, für seine so wertvolle Empfehlung an die kaiserliche deutsche Botschaft in London, sowie Sr. Excellenz dem deutschen Botschafter, Grafen von Hatzfeld, welcher mich in zuvorkommendster Weise bei den Behörden des britischen Museums und der Bodleiana (Oxford) einführte und dadurch meine äthiopischen und syrischen Studien wesentlich förderte.

Die Kapitel und Verse der Bibel zähle ich, wo nicht anders angegeben, nach der Ausgabe der LXX von Swete. Wenn ich E als Abkürzung bald für Äthiope, bald für äthiopische Übersetzung genommen habe, so möge man mir diese Inkonsequenz verzeihen, der Sinn ist ja immer der gleiche.

U. Ottmarshausen bei Augsburg
am 6. Dezember 1899

Dr. Seb. Euringer
Pfarrer.

James Bruce berichtet in seinem Werke: Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 und 1773, ins Teutsche übersetzt von J. J. Volkmann, Leipzig 1790 Band I, Seite 539:

„Das hohe Lied Salomons ist die Lieblingslectüre der alten (sc. abessinischen) Priester, aber den jungen, den Diaconen, den Layen und Weibern ist sie verboten. Die Abyssinier glauben, Salomon habe dieses zum Lobe der Tochter Pharaos verfertigt, und glauben nicht, wie einige unsrer Theologen geneigt sind, dass darunter ein Geheimniss oder eine Allegorie auf Christum und die Kirche verborgen liege."

W. Riedel beruft sich in seinem trefflichen, nur etwas zu aphoristisch gehaltenen Buche: Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche (Leipzig 1898) S. 86 auf die soeben mitgeteilte Stelle und zieht daraus eine wichtige Folgerung:

„Die aethiopische Kirche deutet noch heute das H. L. auf die Tochter des Aegypterkönigs (ähnlich wie sie Ps. 45 auf die Reise der Königin von Saba nach Jerusalem deutet). Daher verbietet sie den jüngeren Priestern, wie allen Diakonen, Laien und Frauen, dasselbe zu lesen und erlaubt das nur älteren Priestern. Da nun nachgewiesen ist, dass die aethiopische Kirche im 6. Jahrhundert von der syrischen beeinflusst wurde, so werden wir auch in jener Erklärung des H. L. syrischen Einfluss, also Einfluss Theodors (sc. von Mopsuestia) zu sehen haben. Seltsam genug freilich, dass so ein Nestorianer der Exeget der monophysitischen Kirche Aethiopiens geworden ist."

Bruce und, ihm folgend, Riedel behaupten also ein Zweifaches:

1. Die Abessinier legen das H. L. nicht allegorisch, sondern nach dem Literalsinn aus.
2. Die Lektüre desselben ist nur den älteren Priestern gestattet.

Ich habe beide Punkte, soweit es in meinen Kräften stand, untersucht und bin zu dem Resultate gekommen, dass Bruce mindestens im 1. Punkte falsch berichtet wurde.

Dass die abessinische Kirche das Hohelied nicht nach dem Literalsinn, sondern allegorisch auffasst, ergiebt sich:

1. aus gewissen Lesearten der äthiopischen Übersetzung,
2. aus Glossen und aus den Abschnittsüberschriften des Codex 397 in Berlin,
3. aus den Strophen zum Lobe der hl. Jungfrau, welche Cod. Berolinensis Peterm. II. Nachtr. 48 und Cod. aeth. Mus. Brit. 24992 Plut. CCXIX F. nach jedem Abschnitt einfügen,
4. aus einer Notiz im Katalog der äthiopischen Handschriften des britischen Museums (Wright 1877),
5. aus dem Zeugnis eines in Jerusalem lebenden Abessiniers, welches sich auch auf Punkt 2 (Verbot der Lektüre des H. L.) erstreckt.

Handschriftliches und gedrucktes Material.

Ehe ich diese fünf Zeugnisse der Reihe nach aufführe und bespreche, muss ich Rechenschaft ablegen über das handschriftliche und gedruckte Material, das mir zu Gebote stand.

Der Codex Ms. or. qu. 172 der kgl. Bibliothek zu Berlin ist die älteste Handschrift, welche das H. L. in äthiopischer Sprache enthält. Als Datum wäre nach Dillmann (Verzeichniss der abessinischen Handschriften [sc. der kgl. Bibliothek in Berlin], Berlin 1878, S. 5) das 14. oder 15. Jahrhundert anzunehmen. Ich habe diesen Codex, soweit das H. L. in Betracht kommt, abgeschrieben und ausserdem mit gütiger Erlaubnis der Behörden der Bibliothek photographieren lassen. Sigl: B.

An Alter kommt ihm zunächst Cod. Ms. or. oct. 220 aus dem 15. Jahrhundert (nach Dillmann). Standort: Berlin. Er gehörte einst dem koptischen Patriarchen zu Kairo. Ich habe diese Handschrift mit der soeben besprochenen collationiert und ebenfalls photographieren lassen. Sigl: b.

Dann würden die Handschriften folgen, aus denen der erste Druck das äth. H. L. schöpfte.

Der gelehrte Kölner Stiftspropst von St. Georg, Johannes Potken, liess 1513 in Rom von Marcellus Silber, alias Franck zum ersten Male abessinische Lettern schneiden. Dieselben stehen an Deutlichkeit und Schönheit den besten modernen nur sehr wenig nach. Mit Beihilfe des abessinischen Mönches und Jerusalempilgers Thomas, Sohn des Samuel, gab er dann den ersten äthiopischen Druck heraus. Derselbe enthält: den Psalter, die biblischen Lieder, eine Anleitung zum Lesen der äthiopischen Schriftzeichen und das Hohelied. Das Letztere wurde in der Zeit zwischen dem 30. Juni und dem 10. September 1513 fertiggestellt. Als Basis dienten 2 (nach Potken) miteinander übereinstimmende Handschriften. Da nun Potken eine zu geringe Kenntnis des Äthiopischen besass, um selbst Änderungen vornehmen zu können, da wir ferner bei seinem abessinischen Mitarbeiter schwerlich eine Neigung, den Text nach ausseräthiopischen Quellen zu ändern, voraussetzen dürfen, so wird man kaum fehlgehen, wenn man der editio princeps die Autorität einer Handschrift aus dem Ende des 15., spätestens aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts zuerkennt. Sigl: P.

Die späteren Drucke haben für uns keinen eigentümlichen Wert. Ich will sie jedoch der Vollständigkeit halber kurz aufführen:

α) שיר השירים sive Canticum canticorum Schelomonis Aethiopice e vetusto Codice summa cum cura erutum etc. etc. a Joh. Georgio Nisselio Palat., Lugduni Batavorum typis Authoris 1656. Der Herausgeber machte zum ersten Male den Versuch, das äth. H. L. ins Lateinische zu übersetzen. Nissel stimmt auffallend mit Potken, nur ein paar selbstständige Lesungen verbieten die Gleichung: P = N. Ich kann mich jedoch nicht recht entschliessen, dieser Ausgabe die Bedeutung einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert, wohin die Lesearten weisen würden, zuzuerkennen.

β) Der Text in der Londoner Polyglotte 1657. Castellus bietet nur einen wörtlichen Abdruck des Potkenschen Textes, der dadurch nicht immer gewonnen hat. Castellus notiert die Abweichungen des äthiopischen Textes vom griechischen und zwar in lateinischer, öfters misslungener Übersetzung. Seine Annotationes im 6. Bande der Polyglotte haben fast nur mehr antiquarischen Wert. Da jedoch

die editio princeps sehr selten geworden ist, — ich habe sie vergeblich in Berlin, Bonn, Göttingen, Köln, in der Bibliothek der DMG gesucht, bez. suchen lassen; die kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München besitzt jedoch ein Exemplar — so werden sich die meisten mit dem Abdruck der Polyglotte behelfen müssen.

γ) መጽሐፈ ፡ መዝሙራት ፡ ዘዳዊት ፡ h. e. Psalterium Davidis . . . item Canticum canticorum cum variis lectionibus et notis cura Jobi Ludolfi. Francofurti ad Moenum 1701. Der Altmeister und Klassiker der abessinischen Philologie, Dr. Job Leutholf oder, wie er sich lateinisch nennt: Ludolfus macht hier den Versuch, mit Hilfe von 𝔅, einem seinen Lesearten nach frühestens aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts stammenden Codex Amstelodamensis, der Ausgabe Potkens und der LXX einen guten Text des Psalters, der biblischen Lieder und des H. L. herzustellen. Da Ludolf die Varianten des Cod. Amstelodamensis notiert, so können wir dieselben für unseren Zweck verwenden. — Sigl für Cod. Amstel.: 𝔄.

Von den 11 Handschriften der Berliner Bibliothek, welche aus dem 16. resp. 17. Jahrhundert stammen, habe ich folgende fünf für diese Arbeit benützt (die Daten sind nach Dillmann):

Cod. Berol. Ms. or. qu. 412; ca. 200—300 Jahre alt = XVII. oder XVI. Jahrhundert.
„ „ Petermann II. Nachtr. 25; ca. 200—300 Jahre alt = XVII. oder XVI. Jahrhundert.
„ „ Ms. or. oct. 233; ca. 200 Jahre alt = XVII. Jahrhundert.
„ „ Ms. or. fol. 397; ca. 200 Jahre alt = XVII. Jahrhundert.
„ „ Peterm. II. Nachtr. 48; ca. 200 Jahre alt = XVII. Jahrhundert.

Die übrigen Handschriften konnte ich aus Mangel an Zeit nicht mehr einsehen. Ich bin jedoch überzeugt, dass sich aus denselben nichts Wesentliches mehr für unseren Zweck hätte lernen lassen.

Von den ziemlich jungen Manuskripten des britischen Museums habe ich nur 24992 und zwar fast nur für die Hymnen auf die hl. Jungfrau verglichen. Ich werde daher erst sub 3 auf diesen Codex zu sprechen kommen.

Die handschriftliche Überlieferung kann ich also vom 14. bez. 15. Jahrhundert bis zum 17. incl. verfolgen. Dass seitdem eine

wesentliche Änderung eingetreten wäre, müsste erst bewiesen werden. Die Lücke zwischen dem 17. Jahrh. excl. und der Gegenwart lässt sich jedoch, wie wir sehen werden, wenigstens einigermassen ausfüllen. —

A. Die Lesearten.

Beim Studium der äthiopischen Übersetzung des H. L. — welche ich von jetzt an der Kürze halber mit E bezeichnen werde — stiess ich auf Lesearten, die eine wörtliche Auffassung ausschliessen oder doch wenigstens eine allegorische Erklärung nahelegen.

Bei der Besprechung dieser Lesearten gehe ich auf folgende Weise zu Werke:

E ist aus einem griechischen Texte (= G) übersetzt und nicht aus einem arabischen oder koptischen oder syrischen. Den Beweis dafür werde ich an einer anderen Stelle erbringen. Ich gebe daher zuerst die griechische Leseart und zwar (nach Swete's Ausgabe) die Lesung des Codex Vaticanus (B). Etwaige Abweichungen der übrigen Majuskeln oder Minuskeln, sowie von ΑΣΘΕ΄S΄ notiere ich nur, wenn sie irgend einen Einfluss auf E gehabt haben können.

Dann teile ich die äthiopischen Lesungen mit nach den verschiedenen Zeugen und zwar möglichst in chronologischer Reihenfolge. Ich behalte in der Regel die Orthographie des betreffenden Codex bez. Druckes bei. Haben mehrere Handschriften dieselbe Leseart, aber in verschiedener Rechtschreibung, so gebe ich in der Regel die Schreibweise des ältesten der betreffenden Codices.

Daran schliesst sich die Feststellung der Bedeutung des in Frage kommenden Wortes der griechischen Vorlage oder des literalen Sinnes des betreffenden griechischen Satzes mit Hilfe des Thesaurus von Stephanus und der Tochterübersetzungen.

Der Vollständigkeit wegen füge ich die Erklärungsversuche der E bei, welche Castellus in der Londoner Polyglotte und Ludolf in der oben erwähnten Ausgabe vorgeschlagen haben.

Zuletzt forsche ich bei den alten griechischen Vätern und Exegeten nach, ob nicht in ihrer allegorischen Deutung der fraglichen Stellen ein Anhaltspunkt für die Entstehung der betreffenden äthiopischen Lesungen gefunden werden kann. Dabei suche ich immer auf den ältesten Vertreter der in Frage stehenden Ansicht zurückzugehen. Diese Arbeit wird dadurch sehr erschwert, ja teilweise unmöglich gemacht, dass uns sehr wenige alte griechische

Kommentare erhalten sind und dass von den erhaltenen nicht einmal *einer* (auch Philo von Karpasia nicht*) vollständig ist.

Hiebei haben mir folgende Werke gute Dienste geleistet:

Riedel: Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898; Bonwetsch-Achelis: Hippolytus Werke: I. Band: Exegetische und homiletische Schriften, Leipzig 1897; Bonwetsch: Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, Leipzig 1897; Achelis: Hippolytstudien, Leipzig 1897; die beiden letzteren Arbeiten sind im 16. Bande der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, herausgegeben von Gebhardt-Harnack, enthalten (in der „neuen Folge“ ist es der 1. Band), ferner Bardenhewer: Patrologie und Harnack: Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.

Die griechischen Exegeten citiere ich mit Ausnahme Hippolyts nach Migne, ebenso die lateinischen Väter; nur Ambrosius wird, soweit er erschienen ist, nach der Wiener Väterausgabe angeführt.

Für den arabischen Bibeltext folge ich der Londoner Polyglotte, für den armenischen den Ausgaben von Osgan (Uskan) 1733 und Zohrab 1805, für den koptischen der Ausgabe Maspero's in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, tome VI, 2e fascicule, Paris 1892, für die Syrohexapla des Paul von Tella der Ausgabe Ceriani's, für die sog. Itala dem bekannten Werke Sabatiers.

Noch sei erwähnt, dass mir für die Väterexegese der Kommentar Tiefenthals (Das hohe Lied, Kempten 1889) manche gute Dienste geleistet hat.

I.

1, 6: Μὴ βλέψητέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι μεμελανωμένη, ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος = Schauet mich nicht an, weil ich geschwärzt bin; denn die Sonne hat mich schief angesehen.

𝔅 b: ኢትርእዩኒ ፡ እስመ ፡ አነ ፡ ጸሊም ።
እስመ ፡ ኢርእየኒ ፡ ፀሐይ ።

= Schauet (fem.) mich nicht an, weil ich schwarz (fem.) bin; denn *nicht schaute* mich an die Sonne.

Da nur die Wiedergabe des παρέβλεψέν με in Frage steht, so beschränke ich mich darauf, die demselben entsprechenden Lesungen aufzuführen.

---

*) Vgl. Riedel l. c. S. 76.

P: አይርእየኒ ፡ = nicht schaut mich an.

412: አይሬእየኒ ፡ = nicht schaut mich an.

II, 25: አርእየኒ ፡ = machte mich anschauen.

Anm.: Es muss offenbar ኢርእየኒ ። = „nicht schaute mich an“ heissen.

233: ኢርእዩኒ ፡ = es hat mich [nicht] angeschaut.

Anm.: Das ኢ = „nicht“ ist erst später hineinkorrigiert worden, ob noch von der ersten Hand, wage ich nicht zu entscheiden.

397; II 48 = 𝔅 b.

Die von James Bruce l. c. Band I pag. 450 Platte 10a mitgeteilte Bibeltextprobe, also aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, bietet: ኢርእዩኒ ፡ = nicht hat mich angeschaut.

Diese Leseart lässt sich also durch alle Jahrhunderte hindurch vom (14.) 15. bis 18. Jahrhundert nachweisen und ist auch zu Bruce's Zeit noch tradiert worden, da seine Abschreiber, wie die Probe zeigt, dieselbe in das für ihn bestimmte Manuscript schrieben.

Man wäre versucht, einfach das ኢ = „nicht“ zu streichen und so dem Satze einen Sinn zu geben. Denn der von der Sonne „Angeschaute“ wird gebräunt; wen aber die Sonne nicht ansieht, wer also im Schatten lebt, behält seine weisse Gesichtsfarbe. Streicht man die Negation, dann ist der Sinn klar: die Braut ist schwarz, gebräunt, weil sie eben den Sonnenstrahlen ausgesetzt war. Die Negation ist jedoch ausserordentlich gut bezeugt. Cod. 233 hat sie sogar nachgetragen, obwohl sich vielmehr die Tilgung derselben fast mit Gewalt aufdrängt.

Wie ist aber die aethiopische Lesung entstanden?

Παραβλέπω bedeutet nach Stephanus: limis aspicio, straborum more, vel obliquis oculis aspicio; obliquo oculos, transversa tueor; male video, negligenter aspicio; praetervideo, sperno, contemno.

Die Tochterübersetzungen der LXX geben es folgendermassen:

Der Kopte: [ⲡⲣⲏ] ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲕⲁⲁⲧ ⲛ̄ⲥⲱϥ = [die Sonne] ist es, welche mich hinter sich gesetzt hat = hintangesetzt hat, verlassen hat (Steindorff*): K. Grammatik).

Der Armenier: Osgan 1733: խեթիւ հայեցաւ յիս; ebenso Zohrab 1805, nur statt յիս das gleichbedeutende ընդ իս. Zu Deutsch: = hat mich schief angeschaut (wörtlich: hat schief geschaut auf mich) (Bedrossian).

Die Syrohexapla: ܒܣܢܝ ܐܒܣܢܝ = avertit a me (sc. aspectum), neglexit me, non curavit me (Payne-Smith).

---

*) Die eingeklammerten Namen geben die Lexica bez. Autoritäten an, welchen die betreffende Bedeutung entnommen ist.

Der Araber: اعرضت عنّى [الشمس] = [Die Sonne] hat sich entfernt von mir (Bellot), abgewendet von mir (Wahrmund), deflexit a me [sol] (Londoner Polyglotte).

Die Itala: non est intuitus me. Siehe Ambrosius: De Isaac vel anima 4, 13 Wiener Väterausgabe 32, 1, 652; In Psalm. 118 Migne S. L. 15, 1212; Pseudo-Ambrosius: Apologia David altera 8, 42: 32, 2, 387.

Die Vetus Latina deckt sich genau mit E, die übrigen Versionen mit Ausnahme des Armeniers kommen ihr mehr oder minder nahe.

Die Übereinstimmung von E mit der Vetus Latina hat schon Castellus bemerkt. Er schreibt im letzten Bande der Londoner Polyglotte über unsere Leseart:

„ኦ.ይርእየኒ : ፀሐይ :: Ita etiam S. Ambrosius d. Isaac: „Non est intuitus me Sol"; nec multo aliter Arabs. Quod observandum quidem vel ob hoc, quod vocem Hebraeam שזפתני in contrarium transtulerint sensum, non Hebraei tantum omnes, qui ענין ראיה והבטה [= die Bedeutung des Sehens und Anschauens] communiter ei tribuunt, sed et Symmachus atque Senes, qui שזף ubique interpretantur idem quod Arab. شزر (ז et ר in aliis etiam vocibus alternant nonnunquam) „limis oculis intuitus est", id proprie παρέβλεψε, qua voce utuntur semper quoties occurrit שזף. Nisi dicamus „non est intuitus" — — idem denotare, quod „non benigne", h. e. „torve, vel limis oculis intuitus est." Hunc intuitum Syrus per ejus exprimit effectum, idque melius teste S. Hieronymo, „decoloravit, nigram me reddidit."

Ein halbes Jahrhundert später meint Ludolf l. c. p. 423: „እስማ : ኦ.ርእየኒ : ፀሓይ : „Quoniam non est intuitus me Sol". Verba sunt S. Ambrosii apud Flam. Nobilium. Sicuti et alii veteres in Praeterito expresserunt. Propterea nos Berolinensem sequuti correximus ኦ.ይርእየኒ : quod erat in impresso. Hebraicum verbum שׁשׁופתני, „quod intuitus me est" scil. Sol, rarius est. Significatio „aspectus" ex Iobo cap. 20, 9 et 28, 7 probatur et cum effectu, ut alia verba multa, accipiendum est, nimirum „intuendo adussit me" Sol. Graeci istud non intelligentes, parum commode reddiderunt: Ὅτι παρέβλεψέ με ὁ ἥλιος, idque translatores „de visu obliquo" perperam acceperunt: hinc negativa in versionem Aethiopum irrepsit. Amstelodamensis videtur studio omisisse hunc stichum, quod eum antecedentibus non congruere putaret."

Diese beiden Erklärungsversuche befriedigen jedoch keineswegs und haben nur antiquarisches Interesse.

Den Schlüssel zur Erklärung von E suchen wir am einfachsten bei Ambrosius, der die gleiche Lesung überliefert hat.

In seiner Abhandlung: De Isaac vel anima 4, 13: 32, 1 pgg 651/2 schreibt Ambrosius:

Eadem tamen anima cognoscens se corporis societate fuscatam dicit ad alias animas vel ad illas caelestes et adpositas sacro ministerio potestates: nolite aspicere me, quoniam offuscata sum, quoniam non est intuitus me sol. Filii matris meae pugnaverunt adversum me, h. e. impugnaverunt me corporis passiones, carnis inlecebrae colorarunt; ideo mihi sol justitiae non refulsit.

Ähnlich: In Psalm. 118 serm. 2. MSL 15, 1212:

Non est intuitus me sol et ideo offuscata sum . . . Non vidit me sol, quia non recepi advenientem; non aperui fenestras, ut lumen vitae intraret. Cum aperuero, illuminabit oculos meos, qui venit, ut totum mundum illuminaret, et videant etiam non videntes.

Prägnant gibt den gleichen Gedanken Pseudo-Ambrosius: Apologia David altera 8, 42: 32, 2 pgg. 386/7:

Nolite, inquit, aspicere me, quia obfuscata sum, quia non est intuitus me sol. Ergo fuscamur, quando non videmur a Christo, sed quando videmur, albescimus.

Versteht man also unter der Sonne, die nicht anschaut, die „Sonne der Gerechtigkeit", Christum, dann gibt die Lesung einen hübschen Sinn; legt man ihn aber von der materiellen Sonne aus, so erhalten wir ein Nonsens.

Unter den Griechen hat Philo von Karpasia diesen Gedanken am klarsten und schärfsten entwickelt: 40, 45/46:

Μὴ ἀπελπίσητέ με, φησί, διὰ τὰς τῶν ἁμαρτιῶν μελανίας, ὅτι παρέβλεψέ με Χριστός, τῆς δικαιοσύνης ὁ ἥλιος. Εἰ γὰρ αἰσθητὸν ἦν τὸ λεγόμενον καὶ περὶ τούτου τοῦ ἡλίου ἦν τὸ λαλούμενον, οὐκ ἂν ἔλεγεν, ὅτι „Παρέβλεψέ με ὁ ἥλιος οὗτος", ἀλλὰ μᾶλλον οἱ σκιᾷ τροφούμενοι λευκαίνονται.

d. h. Bringet mich nicht zur Verzweiflung, spricht sie, (die Braut = die Kirche) wegen der Schwärze der Sünden; denn Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, hat mich nicht angesehen (παρέβλεψέ με). Wäre nämlich von etwas Sinnfälligem die Rede und bezöge sich das Gesagte auf diese (d. h. die materielle) Sonne, so würde es nicht heissen: „Diese Sonne hat mich nicht angesehen" (παρέβλεψέ με); denn umgekehrt (wörtlich: sondern vielmehr) die im Schatten auferzogenen sind (werden) weiss.

Wie Philo dies näher verstanden wissen will, geben die unmittelbar folgenden Sätze an:

„Jene (die Braut = die Kirche) aber verweilte vor dem Annehmen des Glaubens im Wahnsinn des Götzendienstes und wurde von der Sonne der Gerechtigkeit schief angesehen (vernachlässigt, παρεωραμένη) und blieb daher geschwärzt, bis der „Herrliche an Schönheit vor den Menschenkindern" kam und ihr seine eigene Schönheit in der hl. Taufe eindrückte."

Diese Exegese des cyprischen Bischofs ist besonders deshalb bemerkenswert, weil er ausdrücklich παρέβλεψε tradiert, es aber fast genau im Sinne von „nicht anschauen" auffasst.

Da Ambrosius und Philo Carpasius mit einander übereinstimmen, so dürfen wir wohl den Origenes als den Vater dieser Auffassung ansprechen.

In der Katene des Prokop von Gaza MSG 87, 2 pg. 1556 finden wir [im cod. Vaticanus] unter dem Lemma: Ὠριγένους die Deutung:

Ἤ ὅτι σκοτισθεῖσάν με τῇ ἁμαρτίᾳ Χριστὸς παρεῖδε διὰ τὴν ἀπιστίαν, ὃν Ἥλιον δικαιοσύνης ἀναγορεύουσιν αἱ Γραφαί.

d. i. Oder: Mich, die ich durch die Sünde geschwärzt war, hat Christus, den die Schriften die Sonne der Gerechtigkeit nennen, wegen des Unglaubens vernachlässigt (verachtet)."

Allerdings wäre es auch möglich, dass diese Worte aus Philo und nicht aus Origenes stammen. Von Gregor, wie Cod. Bruxellensis 3895 anzunehmen scheint, rühren sie sicher nicht her.

Glücklicherweise ist uns seine (des Origines) Auffassung dieses Verses in der lateinischen Übersetzung des Rufinus erhalten: MSG 13, 110/1:

Ex eo, inquit, quia sol despexit me. In quo ostendit, non de nigredine corporis fieri sermonem, quod utique sol obscurare et denigrare solet, cum respicit magis quam cum despicit. Ita denique et apud illam omnem gentem Aethiopum ferunt, cui naturalis quaedam inest ex seminis carnalis successione nigredo, quod in illis locis sol radiis acrioribus ferveat et adusta jam semel atque infuscata corpora genuini vitii successione permaneant. Contrarii vero ordinis est animae nigredo. Nam neque aspectu, sed despectu solis inuritur, neque nascendo, sed negligendo conquiritur . . . Non putetis, o filiae Hierusalem, quod naturalis est ista nigredo, quam videtis in vultu meo; sed scitote, quoniam despectu solis est facta. Sol enim justitiae, quia me non invenit recte stantem, nec ipse in me rectos direxit lucis suae radios. Ego enim sum populus

gentium, qui prius non aspexi ad solem justitiae nec steti ante Dominum; et ideo nec ille me aspexit, sed despexit, neque astitit mihi, sed praeteriit.

Dass der Urheber der äthiopischen Leseart diese allegorische Deutung des Origenes oder Philo wenigstens aus Katenen gekannt haben kann, wird niemand leugnen. Ich fürchte auch keinen Widerspruch, wenn ich die Behauptung aufstelle, ohne Kenntnis der allegorischen Deutung unseres Verses hätte E nie und nimmer so übersetzt, wie er es gethan hat. Denn E strebt in der Übersetzung des H. L. nach Genauigkeit und Deutlichkeit; wir dürfen ihm daher keinen Unsinn zutrauen. —

II.

Im H. L. wiederholen sich gleichsam als Refrain in 2, 7; 3, 5; 5, 8; 8, 4 Beschwörungen, welche mit Ausnahme von 5, 8 gleichlautend sind. Die Äthiopen teilen daher ihren Text in fünf Abschnitte, von welchen die vier ersten mit je einer dieser Beschwörungen schliessen. Die Abschnitte sind manchmal durch Zahlen bezeichnet und nahezu immer durch Rubra kenntlich gemacht.

Für unsern Zweck genügt es, 2, 7 allein zu besprechen:

In der LXX Cod. B lautet die Beschwörung:

Ὡρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἰερουσαλήμ,
ἐν δυνάμεσιν καὶ ἐν ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,
ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως οὗ θελήσῃ.

d. i.: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
bei den Kräften und Mächten des Feldes,
wenn ihr aufwecket und erwecket die Liebe, bis sie will.

Man merkt sofort, dass man es mit einer sklavischen und — setzen wir bei — unrichtigen Übersetzung des hebr. Textes zu thun hat.

Derselbe lautet:

השבעתי אתכם בנות ירושלם בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ׃

= ich beschwöre euch, Töchter von Jerusalem, bei den Gazellen und Hirschkühen des Feldes, wecket nicht auf und störet nicht auf die Liebe, bis dass sie will.

Der Grieche hat also אם nicht als Negation, sondern als Conditionalpartikel = „wenn", was es ja auch bedeutet, genommen und dadurch den Sinn verwirrt.

Um dem griechischen Texte einen Sinn zu entlocken, haben sich die Alten verschiedentlich zu helfen gesucht.

Merkwürdig ist die Lesung der verschiedenen äthiopischen Codices:

𝔅: አምሐልኩክን ፡ አዋልደ ፡ ኢየሩሳሌም ።
በኀይሉ ፡ ወበጽንዑ ፡ ለገዳም ።
አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ።
አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ።

Rubrum: ስብሐት ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ።

d. h. Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei der Kraft und bei der Stärke des Feldes, wenn er aufsteht und aufweckt, werde ich ihn lieben, bis dass (od. solange) er will. Rubrum: Die Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste.

XV. saec. b: Die ersten zwei Stichen = 𝔅

አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ።

Rubrum: አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ ሙታነ ፡ አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ።

XV—XVI saec. P: Die ersten zwei Stichen = 𝔅b

አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ ሙታነ ።
አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ።

Rubrum: ቃለ ፡ ወልድ ፡ እኁየ ፡ ናሁ ፡ ውእቱ ፡ መጽአ ።

b heisst zu Deutsch: wenn er aufsteht und aufweckt, werde ich ihn lieben, bis dass (oder solange) er will.

(Rot): wenn er aufsteht und aufweckt die Toten, werde ich ihn lieben, bis dass (oder solange) er will.

P: wenn er aufsteht und aufweckt die Toten, werde ich ihn lieben, bis dass (oder solange) er will.

(Rot): Die Stimme meines Brudersohns, siehe er kam (kommt): = der Anfang des nächsten Abschnittes (2, 8).

XVI—XVII s. 412:*) አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ ሙታነ ፡ አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ፡
= wenn er aufsteht und aufweckt die Toten, will ich ihn lieben, bis dass er will.

XVI—XVII s. II 25: አመ ፡ ተ᎓ ፡ ወአ᎓ ፡ ዙሎ ፡ ሙታነ ፡ አ᎓እ᎓አ᎓ፈ᎓ ፡
= wenn er aufsteht und aufweckt alle Toten, etc.

XVI—XVII s. Ms. or. qu. 562 ebenso.

XVII s. 233; 397; 𝔄 ebenso.

XVII s. II, 48: አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ፡
= wenn er aufsteht und aufweckt, werde ich ihn lieben etc.

*) Von hier an gebe ich nur den Conditionalsatz ohne die Anfangsworte der Beschwörung und ohne die Rubra.

Man kann hier an der Hand der Codices das allmählige Eindringen und Anwachsen von Interpolationen verfolgen. Der schöne Codex II, 48 geht auf die alte Leseart zurück; statt des Preises des dreieinigen Gottes steht jedoch jedesmal ein Hymnus auf die Gottesmutter Maria.

E bezieht also, wie man sieht, den Vers auf die Auferstehung Christi und die Auferweckung der Toten und zwar unzweifelhaft seit dem 15. Jahrhundert (Cod. b).

Von den griechischen Handschriften haben die folgenden Lesearten, welche mit E in Beziehung stehen können:

ἐγείρηται 2, 7: ℵAC; 3, 5: ℵAC; 8, 4: A 147 (155: ἐγείρεται)
ἐξεγείρηται 2, 7: ℵAC; 3, 5: ℵAC; 8, 4: A 147, 161 (155: ἐξεγείρεται).

Auch der vatikanische Codex, welcher den Kommentar Theodorets zum H. L. enthält, liest 2, 7: ἐγείρηται und ἐξεγείρηται; der Kommentar selbst setzt jedoch die Lesung des Cod. B: ἐγείρητε, ἐξεγείρητε voraus.

Die Tochterversionen schliessen sich mehr oder minder an Cod. B (Vaticanus) an:

Der Kopte zu 8, 4 (denn die übrigen Beschwörungen sind mit Ausnahme von 5, 8, das aber hier nicht zu verwerten ist, unbelegbar): **ⲉⲧⲣⲉ ⲧⲉⲧⲛⲛⲉϩⲥⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲥ̄ ϣⲁⲛⲧⲥ̄ⲣ̄ϩⲛⲁⲥ**: = dass ihr aufwecket meine Liebe and sie auferwecket, bis sie will.

Der Armenier: *Եթէ յառնիցէք, զարթուսջիք զսէրն մինչև կամեսցի.* (Osgan und Zohrab stimmen genau miteinander. Zohrab bemerkt im kritischen Apparat zwei Abweichungen einiger Codices: *յառնիջիք* (indicativ fut. II.) und *զսէրն իմ* = meine Liebe).
zu Deutsch: wenn ihr aufwachet (andere Leseart: aufwachen werdet), so sollt ihr aufwecken die Liebe (andere Leseart: meine Liebe), bis sie wollen wird.

Die Syrohexapla: ܐܢ ܬܥܝܪܘܢ ܘܬܥܝܪܘܢ ܠܚܘܒܐ ܥܕܡܐ ܕܬܨܒܐ = wenn ihr aufwecket und erwecket die Liebe, bis dass sie will.

Der Araber: ان انتم اقمتم واستنهضتم المحبّة الى ان تشا هى = wenn ihr aufwecket und aufstöret die Liebe (die Liebende oder die Geliebte, je nach der Punktierung), bis dass sie will = G.

Die Londoner Polyglotte nimmt إِنْ = لا (Caspari § 523, 526 und 367, 5) und übersetzt: ne suscitetis neve expergefaciatis. Beide

Übersetzungen lassen sich rechtfertigen. Ich halte dafür, dass der Araber gerade إِن gewählt hat, um sowohl G, als dem Sinne gerecht zu werden.

Die sog. Itala: si suscitaveritis et resuscitaveritis dilectionem, usquequo voluerit; 3, 5: ne suscitaveritis et excitaveritis charitatem, usquequo voluerit; 8, 4: ne suscitetis et resuscitetis dilectionem, usquequo voluerit.

Ambrosius, de interpellatione Job et David 4 (2), 3; 32, 2, 268: si suscitaveritis et resuscitaveritis caritatem, usquequo voluerit.

Sti Aureli Augustini liber, qui appellatur Speculum ed. Weihrich Vindobonae 1887 XII, 74: [Da der Text eine Doppelübersetzung oder, besser gesagt, ein Doppelcitat giebt, so möge die ganze Stelle hier stehen.]

Adiuro vos, filiae Hierusalem, per capreas cervosque camporum, ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit. Adiuro vos, filiae Hierusalem, in virtutibus et in viribus agri, si levaveritis caritatem, quoad usque velit.

Da das erste Citat im Speculum fast genau mit der Vulgata stimmt, das zweite aber im ganzen mit G, so ist das erste Citat eine spätere Interpolation und das zweite ist für die Vetus Latina in Anspruch zu nehmen. Die Erklärung berücksichtigt nur das zweite Citat. Durch dieselbe sind ausdrücklich: virtutes, vires, ager, caritatem, levari, quoad usque velit bezeugt.

Wir sehen also wieder, dass E seine eigenen Wege geht.

Castellus hat sich in seinen Bemerkungen über diese Leseart nicht ausgesprochen. Nur notiert er jeweils am Fusse des äthiopischen Textes in der Polyglotte als Variante gegenüber G bei 2, 7: Dominum charitatis; bei 3, 5: virum charitatis; bei 8, 4: hominem quem diligo, fasst also መታነ = ምተ und አፈቅሮ teils als Substantiv, teils = ዘአፈቅሮ = quem diligo.

Nissel schlägt in seiner Ausgabe des H. L. S. 40 vor: ተንሥአ in ተንሥኡ und ወአንሥአ in ወአንሥእክሙ : እንተ : zu ändern. Er hat offenbar im Sinne, E mit G in Übereinstimmung zu bringen. Es müsste jedoch zunächst in diesem Falle: ተንሣእክ und ወአንሣእክ :, ferner ለእንተ : አፈቅሩ : lă>ĕntă : >ăfăqĕrâ : oder doch wenigstens ተንሣእክሙ und ወአንሣእክሙ : ለ´አ´ lă´>ă´ heissen. Aber auch so würde G noch nicht erreicht sein: denn E würde dann bedeuten: „wenn ihr aufstehet und aufwecket, die ich liebe“. —

Ludolf l. c.: p. 234:

Graeca verba: Ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην,

ἕως οὗ θελήσει. „Si suscitaveritis et excitaveritis hunc amorem (i. e. hanc Amasiam), donec ipsa voluerit", ita quoque se habent cap. 3 v. 5 et c. 8 v. 4. At Aethiopes non capientes abstractum pro concreto, suscitationem illam de mortuis acceperunt, applicatione, ni fallor, ad Christum facta. Proinde ex Amstelodamensi (qui addit ዙሉ ፡) fecimus statum constructum: „Cum surrexerit et suscitaverit (omnes) mortuos"; de quibus in textu Graeco nihil (Ludolf meint die Worte: [omnes] mortuos). Berolinensis difficultates hujus commatis animadvertens, illud plane omisit" [sc. die Worte omnes mortuos].

Mit diesen Ausführungen ist wenig oder, vielleicht besser gesagt, nichts erklärt. Wir müssen daher einen andern Weg einschlagen.

Das scheinbar Einfachste wäre, anzunehmen, der Text habe anfangs = G gelautet, dann sei statt der üblichen Doxologie, um die Abschnitte zu markieren, in Rot unsere jetzige Leseart beigeschrieben worden, wodurch sich die freiere Fassung erklären würde, und später habe dieser Refrain den eigentlichen Text verdrängt, was um so leichter ging, als die Ähnlichkeit eine sehr grosse gewesen wäre. Also der Vorgang wäre analog dem Eindringen des መንፈስ in unseren Text.

Etwas komplicierter gestaltet sich scheinbar mein zweiter Erklärungsversuch:

Die handschriftliche Überlieferung belehrt uns nur über den Text vom 14. bez. 15. Jahrhundert bis zum 17. Es ist aber hier nicht so schwer, über den ältesten Codex hinaufzugehen und eine noch ältere, vielleicht die ursprüngliche äthiopische Leseart zu erschliessen.

Übersetzt man die älteste Lesung, also die des 𝔅, ins Griechische, so erhält man:

ἐὰν ἐγείρηται καὶ ἐξεγείρῃ,
ἀγαπήσω αὐτόν, ἕως οὗ θελήσῃ.

Der Cod. B (Vaticanus) ed. Swete lautet dagegen:
ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως οὗ θελήσῃ.

Wir haben also drei Abweichungen des E > G zu verzeichnen:

E: ἐγείρηται > G ἐγείρητε
ἐξεγείρῃ > ἐξεγείρητε
ἀγαπήσω αὐτὸν > τὴν ἀγάπην.

Von diesen drei Verschiedenheiten lässt sich nur die erste auf seiten der griechischen Textesüberlieferung belegen: ἐγείρηται

ANC 147, Theodorets Kommentar 2,7 (aber nur eine Handschrift), ἐγείρεται 155*).

ANC, 147, 161, die betreffende Handschrift von Theodorets Kommentar und 155 bieten auch ἐξεγείρηται bez. ἐξεγείρεται. Damit ist auch das Prototyp für **አንሥአ** gegeben. Wer nämlich ἐξεγείρηται τὴν ἀγάπην zu übersetzen hat, wird gerade so übersetzen, als ob ἐξεγείρῃ τ. α. im Texte stehen würde; denn er muss das ἐξεγείρηται wegen des Akkusativs τὴν ἀγάπην transitiv nehmen, also es = ἐξεγείρῃ auffassen. Ein moderner Philologe würde durch ein „für sich" das Medium erklären oder eine infolge Itacismus entstandene Textesverderbnis annehmen. Solche Feinheiten lagen aber dem E sicher ferne. Daher dürfen wir wohl ἐξεγείρηται als Vorlage des E annehmen, vorausgesetzt, dass dieselbe auch τὴν ἀγάπην enthielt. Damit kommen wir zur dritten Abweichung.

ἀγαπήσω αὐτὸν lässt sich nirgends belegen, auch bei den Tochterübersetzungen nicht. Es lässt sich auch seine Entstehung innerhalb der griechischen Überlieferung nicht erklären, wenigstens nicht ohne Gewaltthätigkeit. Dagegen ist dieselbe innerhalb der äthiopischen Textestradition leicht verständlich:

1. Nach der ältesten Lesung fehlt bei **አንሥአ** = „er weckt auf, er erweckt" das Objekt. Diesen Mangel fühlten die Späteren so empfindlich, dass sie **ሙታን** = „die Toten" beisetzten, zuerst wohl in Form einer Glosse und dann als Bestandteil des Textes selbst.
2. Ändert man **አፈቅሮ** = **ኣፈቅሮ** = „ich werde ihn lieben" in **አፍቅሮ** = amare oder amor, also **ፈ** = fă in **ፍ** = f, so löst sich die Schwierigkeit von selbst. Der Text würde dann lauten:

እመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ አፍቅሮ ። እስክ ፡ እመ ፡ ፈቀደ ።

= wenn er aufsteht und auferweckt die Liebe, bis dass er (sie) will.
= ἐὰν ἐγείρηται καὶ ἐξεγείρῃ τὴν ἀγάπην, ἕως οὗ θελήσῃ.

Mit **አፍቅሮ** wird ἀγάπη im H. L. (ausser in den Beschwörungen) noch zwei Mal wiedergegeben: 3, 10 und 7, 6. Allerdings hat in den meisten Handschriften auch dort **አፈቅሮ** = „ich werde ihn lieben" das richtige **አፍቅሮ** verdrängt. Siehe Ludolf l. c. p. 426 zu H. L. 7,7 (= 7, 6 nach unserer

*) Nähere Details siehe oben.

Zählung): Deinde pro **ኣፈቅሮ ፡ ለፍግዕከ ፡** „Amabo delicias tuas", Amst(elodamensis) habet Infinitivum **ኣፍቅሮ ፡** „Amare vel amor" secundum Graecum ἀγάπη, quod secuti sumus.

3. Die Änderung des **ኣፍቅሮ** in **ኣፈቅሮ** legte sich sehr nahe. Stand ursprünglich: **ኣመ ፡ ተንሥእ ፡ ወእንሥእ ፡ ኣፍቅሮ ፡ እስከ ፡** etc. = „wenn er aufsteht und aufweckt die Liebe, bis," etc., so fehlte der Nachsatz. Der Armenier hat sich geholfen, indem er καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην = *զարթուսջիք զսէրն* = „so sollt ihr aufwecken die Liebe" als Nachsatz auffasste. Die E halfen sich, indem sie aus **ኣፍቅሮ** ein verbum finitum machten, also die Lesung von 𝔅 herstellten: = „wenn er aufsteht und aufweckt, will ich ihn lieben, bis dass er will"; das gab dann gewissermassen ein Pendant zu 3, 4:

ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφῆκα αὐτόν,
ἕως οὗ εἰσήγαγον αὐτὸν etc.

Diesem Vers 3, 4 folgt 3, 5 = 2, 7 unmittelbar; es lag also diese Änderung ungemein nahe. Allerdings wurde dadurch **ኣንሥእ** objektlos, welchem Mangel durch die Beifügung des **ሙታነ** = „die Toten" späterhin begegnet wurde.

Um es kurz zu rekapitulieren, stelle ich den Werdegang unserer Lesung übersichtlich zusammen:

אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ׃

Cod. B: ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως οὗ θελήσῃ.
[Armenier = ἐὰν ἐγείρητε, (καὶ) ἐξεγείρητε τ. α. ἑ. οὗ θ.].
Archetyp d. E: ἐὰν ἐγείρηται καὶ ἐξεγείρηται τὴν ἀγάπην, ἕως etc. AℵC 147, (155), Cod. Theod.
Mitte des XIV. Jahrhunderts*: **ኣመ ፡ ተንሥእ ፡ ወእንሥእ ፡ ኣፍቅሮ ። እስከ ፡ ኣመ ፡ ፈቀደ ።**
XIV.—XV. [𝔅]: **ኣመ ፡ ተ᎓ ፡ ወእን᎓ ። ኣፈቅሮ ፡ እ᎓ ፡ ኣ᎓ ፡ ፈ᎓ ።**
XV.: **ኣመ ፡ ተ᎓ ፡ ወእን᎓ ፡ ሙታነ ። ኣፈቅሮ ፡ እ᎓ ፡ ኣ᎓ ፡ ፈ᎓ ።**
XVI. und XVII.: **ኣመ ፡ ተ᎓ ፡ ወእን᎓ ፡ ዝሉ ፡ ሙታነ ። ኣፈቅሮ ፡ እስከ ፡ ኣ᎓ ፡ ፈ᎓ ።**

Welche dieser beiden Erklärungen verdient den Vorzug? Die scheinbar einfachere oder die scheinbar komplizierte? Ich setze bei „scheinbar", da die erstere nicht so einfach und die letztere nicht so kompliziert ist, als es den Anschein hat. Denn die erstere verlangt einen schroffen Wechsel des Subjekts. In G sind es nämlich die Töchter Jerusalems, welche „wecken und aufwecken"; in E heisst es jedoch: „wenn er aufsteht und aufweckt". Mag man

nun unter er Christum, den Bräutigam, oder Salomon verstehen, dieser Wechsel der Subjekte ist nicht motiviert. Dagegen ergiebt sich dieser Wechsel von selbst, wenn man statt ἐγείρητε infolge des Itacismus ἐγείρηται schreibt, wie es ja sogar drei Uncialen thun. Dass hier der Itacismus nicht als Deus ex machina fungiert, sondern thatsächlich seinen Einfluss äusserte, zeigt deutlich ℵ. Während 2, 7 und 3, 5 ℵ mit AC ἐξεγείρηται bez. ἐξεγίρηται aufweist, fällt es 8, 4 vollständig aus der Rolle und schreibt ἐξεγίρητε und wahrscheinlich auch ἐγείρητε. (Siehe Swete II, Appendix 866.)

Da nun E sehr nahe mit A und auch mit 147 verwandt ist (siehe Cornill: Ezechiel S. 39 und 40), so ist es gar nicht so kompliziert, die Leseart A als die Vorlage von E anzusehen, also als Lesung des Archetyps von E: ἐὰν ἐγείρηται καὶ ἐξεγείρηται τὴν ἀγάπην anzusetzen und als ursprünglichen Text von E: አመ : ተንሥአ : ወአንሥአ : አፍቅሮ ። zu rekonstruieren.

Ich möchte jedoch nicht behaupten, dass bei dem innergriechischen Übergang des ἐγείρητε in ἐγείρηται der Itacismus allein die Schuld trägt, sondern ich glaube, dass bei der Entstehung und Erhaltung unserer Lesung neben dem Itacismus die Erwartung, in unserm Vers etwas von der Auferstehung Christi zu finden, wirksam war.

Eine solche Erwartung ist sehr natürlich, wenn man die Auslegung Hippolyts von 3, 1—4 kennt, welchen Versen sich die Beschwörung 3,5 (= 2,7) unmittelbar anschliesst. H. legt nämlich 3,1—4 auf die Frauen aus, welche am Ostermorgen nach dem Grabe Jesu gingen, spricht von der Auferstehung des Herrn, geht dann plötzlich auf die neue Eva = die Kirche über,*) handelt von einem neuen Geschlecht, von der Unverweslichkeit der neuen Eva, die mit einer Unsterblichkeitsspeise genährt werde, und schliesst in dem etwas ausführlicheren armenischen Fragment:

„Nachdem nun alles dies geschehen, o Geliebte, siehe, bringt er zu völligem Schweigen die Synagoge der Juden. Er verherrlicht das Mysterium der Auferstehung, das wir heute feiern, welches heilige durchlauchte Fest verherrlichend wollen wir uns freuen mit den Engeln". (Bonwetsch: Hippolyt S. 350—5.)

*) Die Eva tritt hier ganz unvermittelt an die Stelle der hl. Frauen, ohne dass darauf durch das Vorausgehende vorbereitet wäre. Die Erklärung bei Riedel S. 50 befriedigt mich nicht; ich möchte lieber an ein Fragment aus der ebenfalls hippolytanischen Schrift: περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως denken. Ich gebe diese Bemerkung mit allem Vorbehalt.

Passt unmittelbar hieran nicht ganz vortrefflich die in Frage stehende Lesung der Beschwörung 3,5 (= 2,7)?

Genau dieselbe Exegese, nur gedrängter in der Form, dieselben Sprünge von den heiligen Frauen auf Eva, von 3,4 auf 3,6 mit Umgehung der Beschwörung 3,5, ja oft dieselben Phrasen finden wir wieder bei Ambrosius: de Isaac vel anima l. c. 666, 17 bis 668 incl. (verglichen mit Hippolyt l. c. 350, 15—356, 2). Nur legt A. das H. L. auf die Seele, Hippolyt aber auf die Kirche aus. Dass A die Kommentare H's gekannt hat bez. haben kann, bezeugt Hieronymus Ep. 84,7 MSL 22,749, wo erwähnt wird, A habe in seinem Hexameron die Auslegung des Origenes so bearbeitet, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur (Bardenhewer S. 405; Kellner, der heilige Ambrosius S. 11; Ambrosius ed. Schenkl in der Wienerväterausgabe 32, 1, XIII f.; Bonwetsch, Studien S. 10 ff.).

Bonwetsch hat in seiner Hippolytausgabe XXIII sub 12, ferner in den „Studien" S. 9 ff., 14, darauf hingewiesen, dass auch Cyrill von Alexandrien den Hohelied-Kommentar Hippolyts benutzt habe, und führt u. a. als Beispiel dessen Erklärung zu 3, 1 ff. an nach Mai, Bibliotheca n. patr. II, 462 = Katene des Prokop MSG 87, 1620. Die Übereinstimmung ist zwar keine so evidente wie bei A, aber vollkommen beweiskräftig.

Rufinus, der bekannte Origenist, bespricht in seiner Erläuterung des apostolischen Symbolums MSL 21, 366 (= Köselsche Väterausgabe, Kempten 1876, S. 62) beim 5. Glaubensartikel die Verse 3, 1 und 4:

„Aber auch über jene Weiber, von denen es heisst, dass sie nach der Auferstehung zum Grabe gegangen seien, ihn gesucht und nicht gefunden hätten, wie über Maria Magdalena, von der berichtet wird, dass sie vor Tagesanbruch zum Grabe gekommen sei, und, da sie ihn nicht fand, weinend zu den anwesenden Engeln gesagt habe: „Sie haben den Herrn genommen und ich weiss nicht, wohin sie ihn gebracht haben" — auch hierüber wird ähnlicher Weise vorhergesagt im hohen Liede: „Auf meinem Lager habe ich gesucht, den meine Seele liebt; in den Nächten habe ich ihn gesucht und nicht gefunden". Auch über jene, die ihn fanden und seine Füsse umfassten, wird geweissagt im H. L: „Ich werde ihn umfassen und ihn nicht entlassen, ihn, den meine Seele liebt."

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als ob Origenes, der Ambrosius, Rufin und Cyrill wohl bekannt war, als die gemein-

same Quelle dieser Auslegung anzusprechen wäre. Da Origenes den Hippolyt sogar persönlich kannte (vgl. Achelis, Hippolytstudien S. 28), so wäre es möglich, dass er aus dessen Kommentar geschöpft hat. — Aber abgesehen von allem anderen, abgesehen besonders von der nahen Textesverwandtschaft des Ambrosius mit den betreffenden Fragmenten Hippolyts, ist diese Auslegung vollständig dem Geiste eines Origenes widersprechend. Origenes ist eben Spiritualist und würde nie und nimmer eine derartige historisierende Auslegungsweise acceptiert haben. Wir haben daher als gemeinsame Quelle für Ambrosius, Rufin und Cyrill*) den heiligen Hippolyt anzusehen.

Auch 5, 2 ff., welche der Beschwörung 5, 8 vorangehen, werden von Philo von Karpasia von der Auferstehung Jesu verstanden: MSG 40, 100/1. „Ἐγὼ καθεύδω" ἐν τῷ σταυρῷ· „καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ"· ἡ θεότης σκυλεύσασα τὸν ᾅδην. „Φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου κρούει ἐπὶ τὴν θύραν·" σαφῶς ἡ ἀκολουθία συνίστησι τὰ προειρημένα. Φησὶ γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν· Ἦλθε τῶν θυρῶν κεκλεισμένων (Joh. 20, 26). „Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφή μου, ἡ πλησίον μου«. Καλεῖ τὸν Θωμᾶν καὶ τὴν δύσπιστον αὐτοῦ ψυχήν ..... «Περιστερά μου, τελεία μου»· περιστερά, διὰ τὴν ἀκακίαν· τελεία, διὰ τὴν τῆς πίστεως ὁμολογίαν, ὁπηνίκα λέγει· „Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου" ..... Ἀναστὰς γὰρ ἐκ νεκρῶν ὁ Μονογενὴς καὶ τὴν ἀνάστασιν πάντων προφητικῶς ἐν τῷ ἰδίῳ ἐνδεικνύμενος σώματι καὶ αὐτὴν τὴν Ἐκκλησίαν ὥςπερ ἐκ νεκρῶν ἀνιστῶν καλεῖ καὶ λέγει· „Ἄνοιξον κ. τ. λ.

d. h. „Ich schlafe" am Kreuze; aber „mein Herz wacht": die Gottheit, welche den Hades plünderte. „Die Stimme meines Neffen pocht an die Thüre." Das Folgende bestätigt offenbar das vorher Gesagte. Denn nach der Auferstehung heisst es (Joh. 20, 26): „Er kam, als die Thüren verschlossen waren". „Öffne mir, meine Schwester, meine Nahe!" Er ruft den Thomas und seine ungläubige Seele ..... „meine Taube, meine Vollkommene": Taube, wegen der Unschuld; Vollkommene wegen des Bekenntnisses des Glaubens, da er spricht: „Mein Herr und mein Gott" ..... Bei seiner Auferstehung von den Toten zeigt nämlich der Eingeborene an seinem eigenen Leibe in prophetischer Weise die Auferstehung aller und erweckt die

*) Diese Auffassung unserer Verse haben auch Codex Amiatinus (3, 1 praemittit: vox Mariae Magdalenae ad ecclesiam), das Brevier (1. Nokturn) und Missale (Epistel) am Feste der hl. Magdalena (22. Juli).

Kirche selbst gleichsam von den Toten; daher ruft er sie (die Kirche) mit den Worten: „Öffne mir etc.

Von dieser Auslegung bis zur äthiopischen Leseart ist meines Erachtens kein weiter Weg mehr.

Auf griechischer Seite steht Philo, soweit die alten Väter in Betracht kommen, mit dieser Auslegung allein. Die Fragmente bei Procop, welche die gleiche Auffassung bieten, tragen wohl mit Unrecht die Namen Origenes (MSG 13, 205) oder Cyrillus (MSG 87, t. 2 col 1673), da sie mit Philo ziemlich genau übereinstimmen. Auch hier gilt betr. Origenes das oben Gesagte (Vgl. Riedel S. 54/55). Allerdings könnte Cyrill diese Verse ebenso aufgefasst haben.

Cyrill von Alexandrien MSG 69, 1292 nimmt 8, 1 von der Kreuzigung und dem Begräbnis Jesu nach der Katene des Prokop:

8, 1 b lautet: Εὑροῦσά σε ἔξω, φιλήσω σε = Wenn ich dich draussen finde, werde ich dich küssen. Dieser Vers wird doppelt erklärt unter dem Lemma Cyrillus.

Ἤγουν ἔξω Ἱερουσαλήμ, ὅπου ἐσταυρώθη.

Ἢ τὸν ἐνταφιασμὸν λέγει, ὃν ἤνεγκεν Ἰωσὴφ καὶ Νικόδημος = Oder ausserhalb Jerusalems, wo er gekreuzigt wurde. Oder er meint das Begräbnis, welches Joseph und Nikodemus besorgten.

Die erste Erklärung dürfte vielleicht eher dem Philo angehören, bei dem es MSG 40, 137/8 heisst:

Ἔξω τῆς Ἱερουσαλὴμ ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν· διὰ τοῦ σταυροῦ ἐφίλησεν αὐτὸν ἡ Ἐκκλησία, ὑπὲρ αὐτῆς βλέπουσα αὐτὸν τῷ σταυρῷ ἀνελωμένον, ἵνα ἐκείνη τῆς ἁμαρτίας ἀφηλωθῇ, d. i.

Ausserhalb Jerusalems kreuzigten sie Christus; durch das Kreuz küsste ihn die Kirche (wegen (?) des Kreuzes liebte ihn die K.), da sie sah, wie er ihretwegen an das Kreuz geheftet war, damit sie von der Sünde losgeheftet werde.

8, 4 folgt die Beschwörung.

Diese Auslegungen der den Beschwörungen vorausgehenden Verse auf das Begräbnis bez. die Auferstehung Christi lassen es ganz natürlich erscheinen, wenn man auch in den Beschwörungen eine Anspielung auf die Auferstehung suchte und daher lieber ἐγείρηται als ἐγείρητε schrieb, zumal bei itacistischer Aussprache beide gleichlauten.

Erwähnt sei auch, dass bei den Juden wenigstens seit dem 8. Jahrhundert das H. L. am 8. Pesachtage beim Synagogengottes-

dienste verlesen wird (Riedel S. 7, Salfeld: Das Hohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters, 1879, S. 134); ferner, dass Hippolyt die obenerwähnte Erklärung von 3, 1—4 am Osterfeste vorgetragen hat.

So nahe uns das bisher Gesagte die äthiopische Lesung der Beschwörung bringt, so möchte ich doch nicht behaupten, dass sie unmittelbar aus einer der erwähnten Auffassungen hervorging. Ich halte vielmehr dafür, dass irgendwo in der griechischen Litteratur ein Kommentar*) bestanden haben muss, der die Deutung von der Auferstehung Christi und der Auferweckung der Toten auch in die Beschwörungsformeln hineingetragen hat; denn die so gut bezeugte Lesung der Codices Aℵ︎C forderte eine Erklärung in diesem Sinne.

Soviel steht jedoch fest: Wo immer die Leseart: „wenn er aufsteht und aufweckt die Toten“ vorkommt, da haben wir es mit einer Auslegung auf Christus, also mit einer allegorischen Deutung zu thun. Diese Leseart lässt sich aber vom 15.—17. Jahrhundert incl. verfolgen und wird wahrscheinlich heute noch bestehen. Da aber im Cod. b unsere Lesung als Refrain nach jedem der ersten vier Abschnitte auftritt, so wird dadurch angedeutet, dass nicht blos dieser Vers, sondern der ganze vorausgehende Abschnitt auf Christus bezogen werden soll, mit anderen Worten, dass das ganze Hohelied allegorisch verstanden werden soll.

III.

5, 10: ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων:
= auserlesen (aus der Kohorte) aus (von) Zehntausenden.
𝔅: **ውሉዱ : እምኣእላፍ ።** = geboren aus (von) Tausenden.
Ebenso: b, P, 412, 233, 397, II 48.

II 25 (aus dem XVII. oder XVI. Jahrhundert) hat eine eigentümliche Leseart. Ich gebe den ganzen Vers und stelle 𝔅 zur Vergleichung daneben:

II 25: **እኁየ : ጸዐዳ : ቀዩሕ ።** **ወልዱ : እኁየ : ወኅሩይ : እምኣዕላፍ ።**	𝔅: **እኁየ : ጸዐዱ : ወቀዩሕ ።** **ውሉዱ : እምኣእላፍ ።**
II 25: = mein Bruder ist weiss, rot: mein Brudersohn und ausgewählt [aus Tausenden.	𝔅: = mein Bruder ist weiss [und rot, geboren aus Tausenden.

Man sieht, die Lesart II 25 ist verderbt. Erst wenn man das **ወ** = „und“ von **ወኅሩይ :** = „und ausgewählt“ streicht und es vor

*) Vielleicht dürfen wir auf Cyrill von Alexandrien raten.

ቀይሕ = „rot“ setzt, bekommt man eine klare Konstruktion: „mein Bruder ist weiss und rot, mein Brudersohn ist ausgewählt aus Tausenden“. Aber es lässt sich kein genügender Grund ausfindig machen, warum das ወ = „und“ diese Wanderung gemacht haben soll. Zudem bleibt dann II 25 immer noch sonderbar. Denn hier wird der Bräutigam እኁየ ፡ = „mein Bruder“ angeredet, während er sonst durchweg ወልደ ፡ እኁየ ፡ „mein Brudersohn“ tituliert wird. Es lag daher nahe, wenn ein Korrektor an den Rand: ወልደ ፡ እኁየ ፡ schrieb; ferner ist die Leseart (ወ)ኅሩይ ፡ = „ausgewählt“ ganz entsprechend dem griechischen ἐκλελοχισμένος und konnte daher ebenfalls von einem Korrektor, dem das ውሉድ ፡ = „geboren“ auffiel, als die ihm richtig scheinende Lesung an den Rand geschrieben worden sein. Wie aber Glossen in den Text geraten, davon ist ein hübsches Beispiel der von Dillmann in seinem Katalog der äthiopischen Handschriften der Bodleiana in Oxford mit Nr. V (enthält das H. L.) bezeichnete Codex und dessen Schwesterhandschrift in der Berliner Bibliothek Ms. or. fol. Geez 397 (XVII. Jahrh.). Die erstere Handschrift lässt am Anfang noch die Glossen am Rande, späterhin setzt sie dieselben in den Text. Die zweite Handschrift hat von Anfang an die Glossen im Text und es ist kein Unterschied gemacht zwischen Text und Glosse. Ich glaube daher auch bei II 25 annehmen zu dürfen, dass die beiden Glossen ወልደ ፡ እኁየ ፡ und ወኅሩይ einfach in den Text gesetzt wurden und dabei das ውሉድ ፡ verdrängt haben. Es sind noch andere Möglichkeiten vorhanden; aber ich halte diese Erklärungsweise für die beste.

ἐκλελοχισμένος bedeutet: electus veluti e cohortibus.

Nach Stephanus heisst ἐκλοχίζω: e cohorte seligo. Er bemerkt weiter: Cantici Solom. c. 5, [11]: ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων, electus e millibus veluti e cohortibus. Exponitur etiam: In cohortes distribuo.

Daher übersetzen die Tochterversionen:

Der Kopte: ⲉϥⲣⲁϩⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲁⲉ (lies ⲟⲩⲧⲉ) ⲟⲩⲧⲃⲁ = ganz ausgewählt unter 10000.

Der Armenier (ed. Osgan und ed. Zohrab): ընտրեալ ՚ի բիւրուց = ausgewählt aus Myriaden.

Die Syrohexapla: ܓܒܝܐ ܡܢ ܪ̈ܒܘܬܐ = ausgewählt aus 10000.

Der Araber: منتخب من بين ربوات = ausgewählt zwischen 10000.

Die sog. Itala nach Sabatier: electus ex decem millibus.

Ambrosius: de patriarchis 11, 56: 32, 2, 157: electus de decem milibus.

E geht also wieder seine eigenen Wege.

Ludolf erklärt die Leseart ganz richtig pg. 425: ውሉድ፡ „Natus, genitus.“ Sic male intellexerunt ἐκλελοχισμένος, quasi esset a λοχὸς „gravida“, cum tamen sit a λόχος, „cohorte“ q. d. „e cohorte selectus“ inter myriades. Hebr. דגול q. d. „signo notatus“ seu „insignis e myriade.“

Castellus hat zu seiner Übersetzung natus ex millibus nichts bemerkt.

E stimmt hier wieder auffallend mit der Auslegung einzelner alter Exegeten.

Philo von Karpasia MSG 40, 108: Τὸ λέγειν: «Ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων» δείκνυσι τὸν διὰ τῆς Θεοτόκου τοκετὸν ἀπὸ μυριάδων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων = Die Worte: ἐκλ. ἀ. μ. bezeichnen den von der Gottesgebärerin Geborenen vor Myriaden nicht nur von Menschen, sondern von Engeln und Erzengeln.

Damit stimmt, wie schon Riedel l. c. S. 79 bemerkt hat, die von Bonwetsch in seiner Hippolytausgabe XVIII sub 23 und XXIV erwähnte und in seinen Studien S. 19 in einigen das H. L. betreffenden Proben mitgeteilte Schrift: „Die Erfüllungen der Weissagungen der hl. Propheten“ fast wörtlich überein:

„Aber das „auserwählt unter Tausenden“; denn seine Geburt ist höher als alles, [aber] von der hl. Jungfrau ohne Samen „auserwählt“. Denn nicht nur über Tausende von Menschen, sondern auch über Tausende von Engeln.“

Während Bonwetsch (Studien S. 19) diese Worte für Hippolyt in Anspruch nimmt, hält sie Riedel für philonisch, womit man sich wohl einverstanden erklären muss, wenn man nicht für Philo und die genannte Schrift eine gemeinsame Quelle suchen will.

Ähnlich Gregor von Nyssa MSG 44, 1052/3:

Διὰ τοῦτο φησίν, ὅτι λευκὸς καὶ ὁ πυρρὸς οὗτος, ὁ διὰ σαρκὸς καὶ αἵματος ἐπιδημήσας τῷ βίῳ, μόνος ἐστὶν ἐκ πασῶν τῶν μυριάδων ἐκ τῆς παρθενικῆς καθαρότητος ἐκλελοχισμένος· οὗ ἀσυνδύαστος μὲν ἡ κυοφορία, ἀμόλυντος δὲ ἡ λοχεία, ἀνώδυνος δὲ ἡ ὠδίς· οὗ θάλαμος ἡ τοῦ Ὑψίστου δύναμις, οἷόν τις νεφέλη τὴν παρθενίαν ἐπισκιάζουσα· πυρσὸς δὲ γαμήλιος ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔλλαμψις· κλίνη δὲ ἡ ἀπάθεια καὶ γάμος ἡ ἀφθαρσία. Ὁ τοίνυν ἐκ τῶν τοιούτων γενόμενος, καλῶς ἐκλελοχισμένος ἐκ πασῶν τῶν μυριάδων κατωνομάσθη· ὅπερ τὸ μὴ ἐκ λέχους αὐτὸν εἶναι σημαίνει . . . . . . Οὗτος μὲν οὖν

ἐστιν ὁ τῷ καινῷ τε καὶ ἰδιάζοντι τῆς γεννήσεως ἐκ πασῶν τῶν μυριάδων μόνος τοιοῦτος γενόμενος, ὁ λευκός τε καὶ πυρρὸς διὰ τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα καλῶς ὠνομασμένος καὶ ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων, διὰ τὴν ἄφθαρτόν τε καὶ ἀπαθῆ τοῦ τόκου παρὰ τοὺς λοιποὺς ἰδιότητα. D. i.:

„Deshalb sagt er, dass dieser weisse und rote, der durch Fleisch und Blut dem Leben angehörte, allein aus allen Myriaden aus der jungfräulichen Reinheit erwählt (geboren) wurde. Seine Empfängnis ging nicht hervor aus der Vermischung, seine Geburt (λοχεία) war unbefleckt und schmerzlos die Wehen. Sein Brautgemach war die Macht des Allerhöchsten, welche einer Wolke gleich die Jungfrauschaft überschattete; die Ehefackel der Glanz des hl. Geistes, das Bett die Freiheit von Leidenschaft und die Ehe die Unversehrtheit. Derjenige nun, welcher einen solchen Ursprung hat, wird mit Recht „ἐκλελοχισμένος aus allen Myriaden" genannt, wodurch bezeichnet wird, dass er keinem Ehebette seinen Ursprung verdankt (μὴ ἐκ λέχους εἶναι) . . . . . Dieser ist nun auf eine neue und eigentümliche Weise der Zeugung von allen Myriaden allein so geworden; er wird treffend wegen seines Fleisches und Blutes weiss und rot und wegen der durch Unversehrtheit und Leidenschaftslosigkeit vor den übrigen ausgezeichneten Geburt „ἐκλελοχισμένος von Myriaden" genannt."

Vgl. dazu Riedel S. 72: „'Εκλελοχισμένος 5, 10 wird von λόχος = λοχεία abgeleitet. Schon durch die Geburt ist Christus vor allen anderen Menschen ausgezeichnet."

Will man für Gregor und Philo eine gemeinsame Quelle ausfindig machen, so wird man auf Origenes zurückgreifen müssen.

Kennt man diese Auslegung der alten Exegeten, dann versteht man die äthiopische Lesung in ihrer vollen Tragweite und wird diese Lesung als einen Beweis für die allegorische Auffassung des H. L. bei den Abessiniern ansehen. Es wäre allerdings auch möglich, dass E von selbst auf die Ableitung des ἐκλελοχισμένος von λοχεία gekommen wäre ohne irgend welchen patristischen Einfluss. Aber wahrscheinlicher ist doch die erstere Erklärung unserer Leseart.

IV. und V.

Die Lesungen von 6, 12 und 7, 1 ergänzen sich in ihrer Beweiskraft für unsere Thesis und müssen daher auch zusammen besprochen werden.

6, 12: καὶ ὀψόμεθα ἐν σοί = und wir werden sehen in (an) dir.

Es ist dieses eine sklavische Übersetzung von: וְנֶחֱזֶה־בָּךְ = auf dass wir dich ansehen; wortwörtlich (mit Beiseitesetzung der Syntax) = und wir werden sehen in (an) dir.

𝔅 ∧ [lapsus oculi].

b: ወንርአይ ፡ ብኪ ፡፡ ሰላመ ፡ = und wir wollen sehen in (an) dir; (sic!) den Frieden.

Das ሰላመ ፡ = „den Frieden" hat erst eine spätere Hand nachgetragen.

P: ወንርአይ ፡ ብኪ ፡፡ = und wir wollen sehen in (an) dir.

II 25, 412, 562, II 48, 397, 233, 𝔄: ወንርአይ ፡ ብኪ ፡ ሰላመ ፡ = und wir wollen sehen in (an) dir den Frieden.

Der Kopte: ⲁⲉ ⲛⲁⲛⲁϥ ⲉⲣⲟ = dass wir sehen auf dich = dich ansehen.

Der Armenier (Zohrab): և տեսցուք քեզ ’ի քեզ = und wir werden auf dich sehen = dich ansehen; Osgan hat ebenso, nur lässt er քեզ = „wir" aus.

Die Syrohexapla: ܘܢܚܙܐ = und wir werden in (an) dir sehen = LXX.

Der Araber: فننظر أليك = und wir wollen auf dich schauen = dich ansehen.

Die sog. Itala: et videbimus te.

Also seit dem 16. Jahrhundert dringt in die äthiopischen Handschriften der Zusatz „ሰላመ ፡ = den Frieden" ein. Damit steht aber E ganz allein. Wie E aber dazu kam, gerade dieses Objekt zu ergänzen, wird klarer werden, wenn wir die Leseart 7, 1 besprochen haben werden.

6, 12 und 7, 1 sind bekanntlich die einzigen Stellen, an welchen der Name oder doch das nomen gentilicium der Braut genannt wird. Ich habe bereits anderweitig (Revue biblique 1898 VII, 183 ff: Une leçon probablement Hésychienne, wiederabgedruckt in den Comptes rendus du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897) die Varianten dieses Namens zusammengestellt, auch Riedel l. c. 105 ff. hat das Gleiche gethan. Ich kann mich also kurz fassen.

6, 12 gibt E den Namen = ሱላማጢስ ፡ = Σουλαμάτις (die Vokalisation schwankt etwas); dagegen 7, 1 bieten sämmtliche von mir verglichenen Zeugen E's (nur 𝔄 fehlen die Worte በእንተ ፡ ሰላመ ፡ ሰጣዊት ፡ ganz) nicht den Namen, sondern dessen

Etymologie, nämlich: ሰላመ ፡ ሰጣዊት = den Frieden liebend = εἰρηνεύουσα (ʼAEʼ) = pacata, pacifica. Damit stimmen Aquila und die fünfte Ausgabe (ἡ πέμπτη ἔκδοσις = Eʼ) überein. Diese Lesung wurde durch die Hexapla, die Onomastika (vgl. Riedel l. c. 106) und die Katenen (vgl. MSG 17, 280) überall bekannt bez. konnte überall bekannt sein, soweit man griechisch las.

Ludolf bemerkt zu dieser Etymologie p. 426:

በእንተ ፡ ሰላመ ፡ ሰጣዊት ፡ et seqq. Mira hic est confusio lectionum. Nam Amstelodamensis ista verba plane omisit. Ea quidem in Lexico nostro col. 185 mendosa putavimus et corrigenda: ሱላማጢሳዊት ፡ q. d. „Sulamitica," prout illud in sua editione ex suo ingenio confixerat Nisselius, quem tunc putavimus in Mssto. suo ita reperisse. Verum inspecto exemplari Berolinensi et vocibus tam distincte positis ac nimium corrigendis, in eam fere sententiam venimus, quasi translator vel librarius in voce ሱላሜጢስ ፡ (rectius ሱላሚጢስ ፡ Sulamitis) acumen quoddam quaerere et hoc nomen proprium transpositis literis significativum reddere voluerit, q. d. „Quae pacem gratam et acceptam habet."

Das Umgekehrte dürfte jedoch der Fall sein. Die Nisselsche Variante wird durch Umstellung des ሰ und ጠ in ሰጣዊት entstanden sein.

Lediglich antiquarisches Interesse hat die verfehlte Auffassung der Londoner Polyglotte:

ሰጣዊት ፡ „respondens" vel „responsio"; videtur mihi e margine in textum irrepsisse haec dictio; quae enim sequuntur verba, manifestam „responsionem" continent praecedenti quaestioni factam.

Das einzige Körnchen Wahrheit in dieser Erklärung dürfte sein, dass die Etymologie: ሰላመ ፡ ሰጣዊት ፡ ursprünglich am Rande stand und erst später in den Text gelangte und den Namen verdrängte.

Lesen wir unbefangen 6, 12 der Ausgabe P, so fühlen wir den Mangel eines Objektes. Kennt man nun die Etymologie des Namens der Braut: den Frieden liebend = εἰρηνεύουσα, so liegt es nahe, aus demselben eben ሰላመ ፡ = „den Frieden" zu entnehmen, wenn man der allegorischen Auslegung huldigt. Denn die Fragenden wollen eigentlich nicht den Frieden, sondern die Schönheit der Braut bewundern.

Somit erklärt sich dieser Zusatz (= den Frieden) am einfachsten aus der allegorischen Auffassung.

Von den alten Exegeten kommt Theodoret unseren Lesungen am nächsten: MSG 81, 184:

Σαφέστερον αὐτὰ ὁ Ακύλας ἡρμήνευσεν. Ἐπίστρεφε γάρ, φησίν, ἐπίστρεφε εἰρηνεύουσα. Ὥσπερ Σολομῶντα τὸν εἰρηνικὸν ἡμῶν Κύριον ὀνομάζει τὸ σύγγραμμα, οὕτω καὶ τὴν νύμφην αὐτοῦ εἰρηνεύουσαν, ὡς τῆς παρ' αὐτοῦ τυχοῦσαν εἰρήνης καὶ τοῦ προτέρου ἀπαλλαγεῖσαν πολέμου. Ὁρῶντες τοίνυν αὐτὴν οἱ τοῦ νυμφίου διάκονοι ὑπὸ τῶν ἁρμάτων ἐκείνων ἐλαυνομένην καὶ πολεμουμένην, παραθαρρύνοντες φασίν· „Ἐπίστρεφε εἰρηνεύουσα, ἐπίστρεφε, ἐπίστρεφε καὶ ὀψόμεθα ἐν σοί“· ἀντὶ τοῦ «μὴ φοβηθῇς τοὺς διώκοντας, ἀλλ' ἔχου τῆς διδασκαλίας· πρόφερε τῆς διδασκαλίας τὸ κήρυγμα, μὴ δείσῃς τὰ ἅρματα, μὴ φοβηθῇς πόλεμον, εἰρηνεύουσα καλουμένη».

d. i. Deutlicher hat es Aquila verdolmetscht; er sagt nämlich: Wende dich, wende dich, εἰρηνεύουσα (= den Frieden haltende, in Frieden lebende = friedfertige). Wie die Schrift mit dem Salomo unsern friedliebenden Herrn bezeichnet, so bezeichnet sie auch seine Braut als die in Frieden Lebende (= εἰρηνεύουσα), als eine, welche durch ihn den Frieden fand und vom früheren Krieg befreit wurde. Da nun die Diener des Bräutigams sie von jenen Wagen [des Aminadab] bedrängt und bekämpft sehen, sagen sie aufmunternd: „Wende dich, in Frieden Lebende (εἰρηνεύουσα), wende dich, wende dich und wir werden in dir sehen (dich ansehen)“, statt: „Fürchte dich nicht vor den Verfolgern, sondern halte dich an die Lehre, verkünde die Predigt der Lehre, fürchte nicht die Wagen (sc. des Aminadab), fürchte nicht den Krieg, da du doch die in Frieden Lebende genannt wirst“.

Theodoret nimmt εἰρηνεύουσα im Sinne von „in Frieden lebend“, was es auch streng genommen bedeutet; es kann aber auch mit friedlich, friedliebend = pacifica gegeben werden (vgl. Ambrosius de Isaac 8, 66: 32. 1, 689). In letzterer Bedeutung hat es E genommen.

Theodoret, der die Kommentare des Origenes benutzte, ergänzt zwar nicht selbst zu ὀψόμεθα ἐν σοί ein εἰρήνην; aber da er den Gegensatz von Krieg und Frieden so sehr hervorhebt und unter Salomon den friedliebenden Herrn und unter der Braut die in Frieden lebende Kirche versteht, so legt er es nahe, so zu ergänzen, wie es E gethan hat.

Damit will ich jedoch ganz und gar nicht behaupten, dass Theodoret der Urheber der Leseart E's sei. Man müsste in solchem Falle eher an Origenes oder vielleicht besser an Cyrill von Alexandrien denken. Ich wollte nur an einem patristischen Beispiele

zeigen, dass man bei allegorischer Auffassung und bei Kenntnis der mehrfach erwähnten Etymologie der Leseart 6, 12 mindestens ziemlich nahekommen kann.

Bezüglich 7, 1 möchte ich auf ein Pendant aufmerksam machen, das uns die Vulgata im H. L. 8, 10—12 liefert:

MT: אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום = da wurde ich in s. Augen, wie eine die den Frieden findet.

. . . . . כרם היה לשלמה בבעל המון = ein Weinberg gehörte dem Salomon in Baalhamon . . . . .

כרמי שלי לפני האלף לך שלמה = Mein Weinberg ist vor mir, die Tausend gehören dir, Salomon . . . . .

Die Vulgata dagegen: ex quo facta sum coram eo, quasi pacem reperiens. Vinea fuit pacifico in ea, quae habet populos, (ist Etymologie von Baalhamon) . . . . . Vinea mea coram me est. Mille tui, pacifici, ...

Warum setzt Vulgata statt des bekannten Salomo seine Etymologie? P. Gietmann im Cursus Scripturae sacrae (Commentarius in Eccl. et Ct. cantic. Parisiis 1890 p. 535/6) gibt hierauf folgende Antwort: „Rectissime Hier., ne pacis notio obscuraretur utque sententia hebr. etiam latine appareret, vertendo expressit שְׁלֹמֹה et בַּעַל הָמוֹן. Nam in hac clausula carminis sine dubio scriptor poetice solvere aenigma allegoriae voluit et omnino in hoc genere nomina omnia aut symbolica sunt aut pro symbolicis potissimum usurpantur, ut consuetudo demonstrat poetarum et rei ipsa natura".

Aus dem gleichen Beweggrunde, um nämlich die Allegorie deutlicher hervortreten zu lassen, wird der Urheber von E 7, 1 die Etymologie in den Text gesetzt haben, sei es nun, dass man gleich von Anfang an die Etymologie in den Text aufnahm oder dass sie erst später vom Rande in den Text wanderte.

VI.

Haben die E das H. L. als eine Allegorie aufgefasst, — und ich glaube das hinreichend bewiesen zu haben — dann erklärt sich meines Erachtens auch eine sehr auffallende Erscheinung, nämlich die Lesung ወልዲ ፡ እኁየ ፡ statt ወልደ ፡ እኁየ ፡

Die Braut bezeichnet ihren Geliebten in der LXX durchweg*) mit ἀδελφιδός μ8 (bez. ἀδελφιδοῦς μ8), im MT mit דודי = mein Geliebter.

*) Wo ἀδελφός steht, ist es ganz unzweifelhaft in ἀδελφιδός zu ändern.

b: mit Ausnahme des fünften Kapitels:*) ወልደ፡ እኁየ፡ = Sohn meines Bruders.

𝔅 und sämmtliche äthiopische Codices, sowie b Kapitel fünf: ወልድ፡ እኁየ፡ = der Sohn, mein Bruder.

Man sollte ወልደ፡ statt ወልድ፡ erwarten; aber diese Leseart ist ausserordentlich gut bezeugt.

ἀδελφιδός bedeutet nach Stephanus: nepos ex fratre vel sorore, „aut sororis filius" inquit J(ulius) Poll(ux).

Die Tochterversionen gehen ziemlich auseinander:

Der Kopte: ⲡⲁⲥⲟⲛ = mein Bruder.

Der Armenier: *հղբօրորդին իմ՝* = mein Brudersohn.

Die Syrohexapla: ܒܪ ܐܚܬܝ = der Sohn meiner Schwester.

Der Araber: ابن اخي = der Sohn meines Bruders.

Die Itala: frater, consobrinus, fratruelis, fraternus.

Diese Bezeichnungen lassen sich alle, mit Ausnahme von fratruelis, in den bereits in der Wiener Väterausgabe edierten Schriften des heiligen Ambrosius nachweisen.

Die eigentümliche Konsequenz, mit welcher statt des zu erwartenden ወልደ፡ እኁየ፡ = „Sohn meines Bruders" das scheinbar falsche ወልድ፡ እኁየ፡ = „der Sohn, mein Bruder" tradiert wird, lässt auf einen exegetischen Beweggrund schliessen.

Versteht man nämlich unter ወልድ፡ den „Sohn" κατ' ἐξοχήν, also den Sohn Gottes, der durch die Menschwerdung unser Bruder (vgl. እኁየ፡ = mein Bruder) geworden ist, dann lässt sich ወልድ፡ እኁየ = der Sohn (Gottes), der mein Bruder ist, verstehen. Die Braut, d. i. die Kirche, würde dann damit sagen: Mein Geliebter ist der durch die Menschwerdung mein Bruder gewordene Sohn Gottes. Mit andern Worten: ወልድ፡ እኁየ፡ wäre eine Umschreibung für: Gottmensch.

Ich gebe jedoch diese Auffassung mit allem Vorbehalt.

Rekapitulation.

1, 6 und 2, 7 (3, 5; 8, 4), letztere Leseart (2, 7) wenigstens seit Cod. b, fordern unbedingt eine allegorische Auslegung.

5, 10 und 6, 12 fordern ebenfalls allegorische Deutung, wenn sie schliesslich auch ohne solche erklärlich sind.

*) Diese Anomalie erklärt sich vielleicht dadurch, dass das betreffende Blatt in der Vorlage fehlte und nach einem jüngeren Codex ergänzt wurde. Doch bedarf dieses noch einer näheren Untersuchung.

7,1 kann und soll allegorisch verstanden werden; für sich allein wäre es jedoch nicht ausschlagebend.

ወልድ : እጉየ : ist zu hypothetisch, um als beweiskräftig gelten zu können.

Zum Schlusse dieses Abschnitts noch eine Bemerkung:

Alle angeführten patristischen Belege lassen sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit direkt oder indirekt auf Origenes oder Hippolyt zurückführen als ihren letzten Ausgangspunkt. Cyrill von Alexandrien nun kannte die Kommentare beider Exegeten; andrerseits waren die Schriften Cyrills, wenigstens grösstenteils, den Aethiopen bekannt. Ich möchte daher die Meinung aussprechen, dass E sehr wahrscheinlich nicht aus Katenen, sondern aus Cyrills Kommentar zum H. L., der uns leider bis auf einige Fragmente verloren ging, seine Auffassung der besprochenen Verse geschöpft hat.

B. Codex Berolinensis: Ms. or. fol. 397 (ca. XVII. Jahrh.).

Derselbe zeichnet sich dadurch aus, dass er zahlreiche Glossen in den Text aufgenommen hat, ohne sie irgendwie als solche kenntlich zu machen. Diese Handschrift wurde von dem Basken Domingo Lorda in Abessinien erworben und auf Anregung des bekannten Egyptologen Lepsius in Kairo für die kgl. Bibliothek in Berlin angekauft. In der Bodleiana zu Oxford befindet sich — wenn nicht alle Zeichen trügen — eine Schwesterhandschrift unseres Codex, welche Dillmann in seinem Katalog der äthiopischen Manuskripte der Bodleiana unter Nr. V aufzählt. Beschreibung, Textprobe, Titel*) stimmen mit dem Berliner Codex, so dass man urteilen muss, beide Handschriften sind mindestens sehr nahe mit einander verwandt. Nach der Meinung Dillmanns wäre er von dem eingangs erwähnten James Bruce nach England gebracht worden.

Cod. Berol. 397 ist ein handschriftlicher Synkretismus, wenn man so sagen darf; denn er enthält zweierlei allegorische Auffassungen: eine christliche und eine jüdische. Die christliche in den bereits oben besprochenen Lesearten und in den Glossen, die jüdische in den Abschnittsüberschriften.

---

*) Der Titel: ስባሔ : ስባሕይት : ዘይሰሙይ : ሰርዶሳሪን : = „Lied der Lieder d. h. Sardesarin“ ist höchst charakteristisch für beide Codd.

1. Die Glossen.

Ich hebe nur die charakteristischen derselben heraus.

3, 11: ἐξέλθατε καὶ ἴδετε ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλωμὼν ἐν τῷ στεφάνῳ, ᾧ ἐστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ: = Kommet heraus und schaut auf den König Salomo in der Krone, womit ihn krönte seine Mutter am Tage seiner Verlobung.

Cod. 397 umschreibt die Worte: „am Tage seiner Verlobung“ also: **እመ ፡ ዕለተ ፡ ስቅለቱ ። እመ ፡ ዕለተ ፡ ሕማሙ ። እመ ፡ ዕለተ ፡ ሞቱ ። እመ ፡ ዕለተ ፡ መርዓሁ ፡** = am Tage seiner Kreuzigung, am Tage seines Leidens, am Tage seines Todes, am Tage seiner Verlobung.

Das kann nur auf Christus gehen, also ist hier Salomo = Christus.

5, 1: φάγετε, πλησίοι, καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε, ἀδελφοί: = Esset, Freunde, und trinket und berauschet euch, Brüder.

Die Glosse dazu lautet:

እስመ ፡ ዕንዩዛን ፡ እሙንቱ ። ወተእኅዞሙ ፡ ቅንዓት ፡ ከመ ፡ ሰልብልያኖስ ። ኀረገ ፡ ወይን ፡ ኪነ ፡ መድኃኒትየ ። ዘእምኀሚሦን ፡ ይትገዘዎ ፡ ወበጕልጎታ ፡ ይተክል ፡ = denn Kleinmütige sind sie; und es wird sie erfassen der Eifer wie den Salbeljânos (= Sabellius); der Weinstock ward meine Rettung; . . . . . und auf Golgotha wird er (der Weinstock) gepflanzt.

Mit dem **ዘእምኀሚሦን ፡ ይትገዘዎ ፡** bez. mit den Suffixen dieser Wörter weiss ich nichts anzufangen, da mir nicht klar ist, worauf sie sich beziehen.

Hier ist wieder deutlich, dass von Christus die Rede ist; der auf Golgotha gepflanzte Weinstock ist das Kreuz, also die Traube = Christus, der Wein = sein hl. Blut.

6, 10: Εἰς κῆπον καρύας κατέβην = in den Nussgarten stieg ich hinab. E hat hier einen andern Text, den ich um des Verständnisses der Glosse willen beisetze und zwar nach 𝔅: **ውስተ ፡ ገዳ ፡ ካርካዕ ፡ ወረደ ፡ ወልድ ፡ እኁየ ፡** = in den Nussgarten stieg mein Brudersohn.

397 fügt hinzu: **ወትቤ ፡ አቅሌስያ ፡ ወልድ ፡ እኁየ ፡ ወረደ ፡** = und es spricht die Kirche (ἐκκλησία): Mein Brudersohn stieg hinab.

Die Braut ist also = die Kirche.

7, 3: δύο μαστοί σου ὡς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος = deine zwei Brüste sind wie zwei Zwillingsjunge einer Gazelle.

Die Glosse erläutert: **እለ ፡ ይፈለፍላ ፡ ሐሊበ ፡ መንፈስ ፡** = welche (nämlich die Brüste) geistige Milch spenden.

Also ein ausdrücklicher Hinweis auf die geistige Auffassung des Textes. — Diese Glossen mögen genügen.

Um zu rekapitulieren: Salomo = Christus,
Braut = Kirche.

Ich komme jetzt zu No. 2.

2. Die Abschnittsüberschriften.

Auch in Cod. 397 zerfällt das H. L. in fünf Abschnitte. Die Beschwörungsformeln liefern den Einteilungsgrund. Die Überschriften lauten:

Vor I, 1: ስባሔ ፡ ስባሕያት ፡ ዘይሰመይ ፡ ሰርዴሳሪን ። = Lied der Lieder d. i. Sardesârin (= Lied der Lieder).

Vor II, 8: በእንተ ፡ ግብጽ ፡ ወባቢሎን ፡ = über Egypten und Babylon.

Vor III, 6: እምግብጽ ፡ ወእምባቢሎን ፡ = von E und B.

Vor V, 9: ሚጠት ፡ ነቢያት ፡ ለሕዝብ ፡ = Antwort der Propheten an das Volk.

Vor VIII, 5: እምግብጽ ፡ ወእምባቢሎን ፡ = von E und B.

Die Genitivpartikel ዴ ፡ = ܕ, דְ nebst der Pluralendung în = ין, ܝܢ des Wortes ሰርዴሳሪን giebt uns einen Fingerzeig, wo wir den Ursprung dieser Überschriften zu suchen haben, nämlich auf syrischer oder aramäischer Seite. Allerdings lässt sich ሰር und ሳሪን nicht genau so im Syrischen oder Aramäischen nachweisen; schreibt man aber ሲርዴሲሪን, so haben wir einen aramäischen Wortkomplex = שִׁיר דְשִׁירִין = Lied der Lieder.

Auf syrischer Seite lässt sich jedoch nichts gewinnen für diesen Zweck: Barhebräus, der Anonymus bei Mösinger (Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta, Oeniponti 1878 II, 9 u. ff.), welcher den Gregor von Nyssa stark excerpiert, und Ephräm, wenn man aus den ganzen fünf Citaten*) desselben etwas schliessen darf, kennen eine derartige (historisch-allegorische) Auslegung nicht.

Dagegen giebt uns das Targum ausgezeichneten Aufschluss.

5, 8 lautet die Beschwörung im Targum (ich citiere nach Buxtorfs rabbinischer Bibel):

אמרת כנשתא דישראל אשבעית לכון נביאיא בגזירת מימרא דיי מאים אתגלית עליכון רחמתכון חוויאו קדמוהי דמרעיתא מן חבת רחמוהי אנא:

d. h. es sprach die Synagoge Israels: Ich beschwöre euch, Propheten, beim Beschlusse des Wortes Gottes, wenn vielleicht sich euch eure Liebe [Barmherzigkeit] offenbart, so verkündet vor ihm, dass ich krank bin aus Liebe zu seiner Liebe [Barmherzigkeit].

(Riedel l. c. S. 28 übersetzt den Schluss: „wenn euch etwa

*) Herr Dr. Herkenne in Bonn hatte die Güte, mir aus sämmtlichen Werken Ephräms die Citate aus dem H. L. herauszusuchen.

eure Liebe offenbar wird, thut es ihm kund; denn ich bin krank aus zärtlicher Liebe zu ihm".)

Wir haben also eine Frage des Volkes an die Propheten.

Im nächsten Vers folgt die Antwort der Propheten an das Volk:

5,9: ענו נביאיא ואמרו לבית ישראל אידין אלהא אנת בעיא למפלח כנשתא דישראל שפרתא מכל עממיא לאידין אנת צביא למדחל דהכדין קימת עלנא:

„Es antworteten die Propheten und sprachen zum Hause Israel: Welches ist der Gott, dem du dienen willst, Synagoge Israels, Schönste aller Völker? Wen willst du fürchten, da du so uns beschwörst?"

Wir haben hier eine merkwürdige Übereinstimmung des Targums mit der Überschrift von 5,9 in cod. 397:

Targum: Es antworteten die Propheten und sprachen zum Hause Israel.

397: Antwort der Propheten an das Volk.

Im Übrigen stimmt unser Targum mit den Überschriften nur im Allgemeinen. Während nach 397 Abschnitt 2, 3 und 5 sowohl von Egypten als auch von Babylon handeln, spricht das Targum 1,2—3,6 von der Befreiung aus Egypten und der Gesetzgebung auf Sinai; 3,7—5,1 vom Tempelbau Salomons; 5,2—7,13 vom Exil in Babylon, von der Heimkehr, von der Hasmonäerzeit, von der Zerstreuung unter die Heiden; 7,14 bis Schluss von der messianischen Zeit. (Vgl. Riedel l. c. 40/1.)

Unser Targum ist also zwar sehr nahe mit der Vorlage der Überschriften verwandt, jedoch keineswegs identisch. Der Urheber der fraglichen Überschriften kannte die haggadische Auslegung, war also ein Jude. Wir dürfen ihn wohl unter den schon seit alten Zeiten in Abessinien ansässigen Falascha's (פלשים = ፈላሽያን) suchen.

Weil sich aber die in den Überschriften ausgedrückte Auffassung mit den Glossen nicht in Einklang bringen lässt, so ist anzunehmen, dass zwei heterogene Handschriften, eine falaschische und eine christliche zugleich als Vorlage dienten. Da der jüdische Charakter der Überschriften nur dem Kenner der haggadischen Auslegung des H. L. auffällt, so konnten sie ganz gut von einem Christen in seine Handschrift aufgenommen werden.

So kam meiner Ansicht nach dieser Synkretismus zu stande, dass nämlich jüdische und christliche Auslegung in ein und demselben Codex ihre Spuren hinterlassen haben.

C. Codex Berolinensis Peterm. II. Nachtr. 48 (XVII. Jahrh.) und Codex aethiop. Musei Britannici 24992 Plut. CCXIX F. fol. 135 b—fol. 142 b (XVII. Jahrh.).

P. Gietmann S. J. schreibt in seinem Kommentar zum Hohenlied im Cursus Scripturae Sacrae (Parisiis 1890) Seite 418:

Ad B. Mariae laudem separatas sententias vertunt etiam antiquissimi Patres, velut illud „hortus conclusus, fons signatus" (4, 12) SS. Gregorius Nyss., Epiphanius, Ambrosius, Ildefonsus, Just. Urgell.*) Perpetua interpretatione de Dei matre nemo usus est ante 12. saeculum.

In der Anmerkung dazu heisst es:

E Graecis totum fere Canticum (ab I, 7) de B. V. explicavit Matth. Cantacuzenus (14. saec. M. 152, 997 sqq.), etsi hic a desiderio antiquae Ecclesiae orsus prophetiam Incarnationis enarrare proprie conatur.

Auch die Abessinier kennen die Auslegung des ganzen H. L. auf die allerseligste Jungfrau Maria. Beweis dafür sind die oben näher bezeichneten Codices, welche Schwesterhandschriften sind. Sie enthalten nach jeder Beschwörung je eine fünfzeilige gereimte Strophe und am Schluss drei solche Strophen. Dieselben wenden Worte und Verse des H. L. auf Maria an und zwar in einer Weise, dass kein Zweifel darüber bestehen kann, der Dichter lege das ganze H. L. auf Maria aus.

Da von allen sieben Strophen bisher nur die 7. veröffentlicht wurde, teile ich dieselben nebst Übersetzung und Erläuterung mit. Den Text gebe ich in der Regel nach dem Codex des britischen Museums, da derselbe meist korrekter ist als die Berliner Handschrift. Wo ich der letzteren folge, gebe ich es an. Bei der Erklärung zitiere ich jene Väterstellen, welche mir am deutlichsten zu sein scheinen, ohne jedoch behaupten zu wollen, dass der Dichter gerade diesen Vater oder diese Stelle gekannt habe. Höchstwahrscheinlich hat derselbe aus sekundären und tertiären Quellen geschöpft.

1. Strophe nach 2, 7:

1. መኃልየ ፡ መኃልይ ፡ ዝውእቱ ፡ ዘሰሎሞን ።
2. እመዝሙረ ፡ ዳዊት ፡ ዘይትሉ ፡ ወእምስብሐተ ፡ ሙሴ ፡ ካህን ።

*) Für Details wäre Passaglia: De immaculato conceptu, Romae 1855 zu vergleichen.

3. አዳም ፡ ይቤ ፡ ጥበ ፡ ዚአኪ ፡ እምወይን ።።
4. ማርያም ፡ ጥዕምተ ፡ ስም ፡ እምነ ፡ ዕቍረ ፡ ማይ ፡ ዘልብን ።።
5. ወእምነ ፡ ፀበል ፡ ዘስሒን ፡ ለምሥዋዕ ፡ እዩን ።።

Übersetzung:

1. Lied des Liedes, welches ist von Salomon,
2. Welches folgt auf die Psalmen Davids und den Lobpreis des Priesters Moses.
3. Lieblicher, sagt er (sc. Salomon), ist deine Brust als der Wein.
4. Maria! Die Süssigkeit des [deines] Namens ist mehr als ein Styraxbündel
5. Und als Weihrauchstaub, der für den Altar auserlesen ist.

Anm. 1. Zeile 1: Ct. 1, 1; Z. 3: Vgl. Ct. 1, 2; Z. 4: Vgl. 1, 3 und 1, 13; Z. 5: Vgl. 3, 6 und Lev. 16, 12 sowie Eccli. 49, 1 *).

Anm. 2. Zeile 2: Gewöhnlich folgen in den Handschriften auf den Psalter zuerst die biblischen Hymnen, darunter auch die Gesänge des Moses, und dann erst das H. L. So schon in Cod. 𝔅, dem ältesten Zeugen für die E des H. L.

Anm. 3. Z. 4 und 5 = Dein Name ist süsser, duftender als Styrax und Weihrauch.

2. Strophe nach 3, 5:

1. ቃል ፡ ወልድ ፡ እኁየ ፡ ማእከለ ፡ አድባር ፡ ቀነጸ ።።
2. እንተ ፡ ትድባብ ፡ ደዘ ፡ ወእንተ ፡ መሰኳው ፡ ሐወፀ ።።
3. በሥጋ ፡ ዚአኪ ፡ ይደምር ፡ ሥነ ፡ መለኮቱ ፡ ብቁጸ ።።
4. ማርያም ፡ በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ረኪበነ ፡ ገጸ ።።
5. መጽረ ፡ እሳት ፡ ስመይናኪ ፡ ዕፀ ።።

Übersetzung:

1. Der Logos, der Sohn, mein Bruder, hüpfte zwischen den Bergen.
2. Gebückt schaute er durch das Netz und blickte durch die Fenster.
3. Mit deinem Fleische vereinigte er die brennende Schönheit seiner Gottheit.
4. Maria, da wir durch ihn Zuversicht gefunden haben,
5. Nennen wir dich das Holz der feurigen Sänfte (Lade).

Anm.: Z. 1 = 2, 8; Z. 2 = 2, 9; Z. 4: Vgl. 1. Joh. 2, 28 und 1. Joh. 4, 17 (1. Joh. 2, 28: ከመ ፡ ንርከብ ፡ ገጸ ፡ = damit wir Zuversicht finden); Z. 5: Vgl. 3, 9.

Bemerkungen:

Z. 1: ቃል ፡ muss hier Λόγος bedeuten. Würde es, wie man allerdings nach G erwarten sollte, = φωνή, Stimme, sein, so

*) Auf diese Bibelstelle (Eccli. 49, 1) hat mich Herr Dr. Herkenne aufmerksam gemacht.

müsste der status constructus: ቃለ : stehen. Aber von der Stimme kann man nicht gut sagen, dass sie zwischen den Bergen hüpfte, durch das Netz gebückt schaute und durch die Fenster blickte.

Über ወልዶ : እኁየ : = „der Sohn, mein Bruder", habe ich schon oben gehandelt. Diese Stelle könnte als Bestätigung meiner Auffassung angeführt werden.

ማእከለ : አድባር : = zwischen den Bergen; so hat auch der E und nicht ዲበ : አድባር = ἐπὶ τὰ ὄρη. Warum E gerade jene Präposition wählte, kann ich nicht sagen; vielleicht dachte er an Zach. 6, 1 oder verstand unter den Bergen die beiden Testamente.

ቀነጸ : = er hüpfte. Vom hüpfenden, springenden Logos spricht bereits Hippolyt an dieser Stelle, l. c. 347/8:

„Das Wort sprang vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang aus dem Mutterleib an das Holz, es sprang vom Holz in den Hades, es sprang hinauf auf die Erde wieder — o der neuen Auferstehung! — sprang wieder von der Erde in den Himmel. So setzte es sich zur Rechten des Vaters. Wieder aber wird er kommen mit Herrlichkeit auf die Erde und vermag Vergeltung zu vergelten. Siehe, so „kommt er springend auf den Bergen (oder die Berge) und hinüberspringend auf die Hügel" ".

Sehr hübsch giebt diese Gedanken Ambrosius: de Isaac vel anima l. c. 4, 31; 32, 1, 661 wieder:

Saliens quomodo venit? saltu quodam venit in hunc mundum. Aput patrem erat, in virginem venit et ex virgine in praesaepe transilivit. In praesaepi erat et fulgebat e caelo, descendit in Jordanen, ascendit in crucem, descendit in tumulum, surrexit e tumulo et sedit ad patris dexteram.

Über die weitere Verbreitung dieser Auslegung vgl. Bonwetsch, Studien, S. 9.

Diese Auslegung macht den Zusammenhang von Zeile 1 und 2 mit Zeile 3, 4, 5 klar.

Zeile 2: Die Fenster deuten auf die Offenbarung des Logos durch die Propheten, das Netz auf die Predigt der Apostel.

Philo von Karpasia MSG 40, 68:

Πρῶτον ὀπίσω τοῦ τοίχου· ἔπειτα ἀπὸ τοῦ τοίχου διὰ τῶν θυρίδων· εἶτα διὰ τῶν δικτύων. Καὶ τὰ μὲν περὶ τοῦ τοίχου, ὅτι περὶ τοῦ νόμου λέγει, σαφῶς ἀποδέδεικται· ὅτι δὲ καὶ παρακύπτει διὰ τῶν θυρίδων, ὅπερ ἐστὶ διὰ τῶν προφητῶν, λέλεκται. Ὥσπερ γάρ, εἴ τις παρακύπτει, καὶ πάλιν ἑαυτὸν ὑφέλκει· οὕτω διὰ τῶν προφητικῶν δογμάτων παρέκυπτε, διὰ

τοῦ Ησαΐου προφητευόμενος, διὰ τοῦ Ἱερεμίου κηρυττόμενος, διὰ τοῦ Δανιὴλ ἀποκαλυπτόμενος, ὥσπερ διὰ θυρίδων, τῶν προφητῶν. Ἐπὶ τῶν δικτύων δὲ οὐκέτι λέγει «παρακύπτων» ἀλλ' «ἐκκύπτων». Ὁ γὰρ παρακύπτων ποτὲ μὲν ἑαυτὸν ἀποδεικνύει, ποτὲ δὲ ὑποχωρεῖ· ὁ δὲ ἐκκύπτων ὅλον ἑαυτὸν ἐπιδίδωσι. Ὥσπερ οὖν διὰ δικτύων, διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, ὅλον ἑαυτὸν ἐνεφάνισε. Καὶ γὰρ δι' αὐτῆς τῆς ὀνομασίας τῶν ἁλιευτικῶν ὀργάνων τὴν τῶν ἀποστόλων προφητεύει κλῆσιν, οἷς εἶπεν αὐτὸς· Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων· οἱ δὲ ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

d. h.: „Zuerst heisst es „hinter der Mauer"; dann geht er von der Mauer auf „durch die Fenster" über; dann steht „durch die Netze". (Der zu erklärende Vers heisst: ἰδοὺ οὗτος ὀπίσω τοῦ τοίχου ἡμῶν, παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων, ἐκκύπτων διὰ τῶν δικτύων = „Siehe dieser [steht] hinter unserer Mauer, gebückt schauend durch die Fenster, hervorschauend durch die Netze".) Was nun „die Mauer" anlangt, so wurde schon deutlich gezeigt, dass sich dies auf das Gesetz bezieht. Es wurde auch gesagt, dass „er schaut durch die Fenster" von den Propheten gilt (= soviel ist als ob es heissen würde: „durch die Propheten"). Wenn nämlich jemand gebückt schaut (παρακύπτει), so zieht er sich wieder zurück; ebenso hat er durch die prophetischen Lehren geschaut (παρέκυπτε), als er durch Isaias geweissagt, durch Jeremias verkündet, durch Daniel geoffenbart wurde, und zwar gleichsam durch Fenster, d. i. durch die Propheten. Bei den „Netzen" sagt er nicht mehr παρακύπτων, sondern ἐκκύπτων; denn der gebückt schauende (παρακύπτων) zeigt sich bald, bald weicht er zurück; der hervorschauende (ἐκκύπτων) aber zeigt sich ganz. Er hat sich nun vollständig durch die heiligen Apostel gleichwie durch Netze geoffenbart. Denn durch die Erwähnung der Fischereigeräte selbst weissagt er die Berufung der Apostel, welchen er sagte: Folget mir nach und ich werde euch zu Menschenfischern machen; sie aber verliessen die Netze und folgten ihm nach."

Unter den Netzen sind die Gitterwerke der Fenster zu verstehen. Wie sich aber Philo die Sache im Einzelnen denkt, vermag ich nicht anzugeben.

Eine ähnliche Deutung wie bei Philo findet sich gemäss der Katene Prokops auch bei Cyrill (87, 2, 1597) und bei Nilus (87, 2, 1600).

Zeile 3: ደመረ: ist der Ausdruck für die Vereinigung der beiden Naturen in Christus z. B.: Christus ደመረ፡ሥጋ፡ምስለ፡መለኮቱ፡

= Christus vereinigte unser Fleisch mit seiner Gottheit. (Deguâ, thesaurus hymnorum ecclesiasticorum Mss.). Diese Stelle ist von Dillmann in s. Lexicon citiert. ደመረ: hat auch die Bedeutung von admiscere, commiscere, confundere.

Die Wahl dieses Verbums für die Bezeichnung der Inkarnation lehrt uns, dass der Dichter ein Monophysit war; denn ein Unierter oder Orthodoxer würde wohl ein Verbum gewählt haben, das die Nebenbedeutung von „vermischen" vollständig ausschliessen würde.

Dieses ist aus folgendem Grunde wichtig: Als unsere Manuskripte geschrieben wurden (17. Jahrh.), hatten die Lateiner schon viele Jahrzehnte hindurch Abessinien missioniert und eine Zeit lang grosse Fortschritte gemacht. Es wäre daher denkbar, dass unsere zwei Handschriften unter lateinischem Einfluss entstanden wären und dass die Auslegung des H. L. auf Maria in denselben lateinischer Initiative zu verdanken wäre. Allerdings dauerte die Union nicht lange und hat kaum so einschneidend gewirkt; jedoch beseitigt die soeben besprochene Stelle jeden etwa noch vorhandenen Zweifel an dem monophysitischen Ursprung unserer Verse.

Zeile 5: መጸር (φορεῖον) kommt von ጸረ: = portare, bedeutet demnach einen Gegenstand, den man trägt, also eine Sänfte, einen Tragstuhl, daher wohl auch eine tragbare Lade.

Wie man Maria das Holz der Sänfte nennen kann, erhellt aus folgenden Väterstellen:

Philo MSG 40, 84:

Φορεῖον νόει μοι καὶ αὐτὴν τὴν σάρκα τοῦ Μονογενοῦς, ἐν ᾗ κατακρύψας τὸν Θεὸν ὡς ἄνθρωπος ἀνθρώποις ὡμίλει..... Καὶ πόθεν τὸ φορεῖον; „Ἀπὸ ξύλων τοῦ Λιβάνου" ἵνα εἴπῃ ἀπὸ τῶν γενεαλογουμένων ἁγίων ἀνδρῶν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακὼβ καὶ τῶν καθεξῆς.

d. h.: Unter „Sänfte" verstehe ich auch das Fleisch des Eingeborenen selbst, in welchem Er, den Gott verbergend, als Mensch mit den Menschen verkehrte .... Und woher kommt die Sänfte? (Woraus ist d. S. gefertigt?) „Von den Hölzern des Libanon" d. h. von den heiligen Männern, welche in seiner Stammtafel aufgezählt sind: von Abraham, Isaak, Jakob etc.

Aehnlich: Theophilus in der Katene des Prokop MSG 87, 2, 1629:

Ξύλον τοῦ Λιβάνου Ροὺθ ἡ Μωαβῖτις, ἐξ οὗ Ἰεσσαί· φορεῖον τοίνυν ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ Κυριακόν, d. h.

Das Holz des Libanon ist die Moabiterin Ruth. Aus diesem (Holz) stammt Jesse; die Sänfte ist also der Leib des Herrn.

Denselben Gedankengang finden wir bei Hippolyt im Danielkommentar (l. c. 246). Dort erklärt er die Masse der Bundeslade damit,

ἵνα δειχθῇ τὰ πεντακισχίλια πεντακόσια ἔτη, ἐν ᾧ χρόνῳ παρὼν ὁ σωτὴρ ἐκ τῆς παρθένου τὴν κιβωτόν, τὸ ἴδιον σῶμα, ἐν τῷ κόσμῳ προσήνεγκεν [ἐν] χρυσίῳ καθαρῷ κεχρυσωμένην ἔνδοθεν μὲν τῷ λόγῳ, ἔξωθεν δὲ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

„Dass dadurch gezeigt werden sollen die 5500 Jahre, in welcher Zeit der Erlöser gekommen ist und aus der Jungfrau die Lade, seinen eigenen Leib, in die Welt herausführte. Dieselbe (die Lade) war vergoldet mit reinem Golde, innen durch den Logos, aussen durch den heiligen Geist."

Str. 3 nach 5, 8:

1. መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ ፡ እንተ ፡ ተዐርግ ፡ እምገዳም ።
2. ከመ ፡ ሠርፀ ፡ ጢስ ፡ ዕጥንታ ፡ አዳም ።
3. ሰሎሞን ፡ ይቤ ፡ በእንቲኣኪ ፡ ማርያም ።
4. ወሶበ ፡ ተጠብጠበ ፡ ብዝኃ ፡ ክብርኪ ፡ በክርታስ ፡ ወቀለም ።
5. እመ ፡ ኢያሚረ ፡ መጽሐፎ ፡ ዓለም ።

Übersetzung:

1. Wer ist diejenige, welche heraufsteigt aus der Ebene?
2. Lieblich ist ihr Duft wie eine Knospe von Rauch.
3. Salomon spricht von dir, Maria.
4. Und wenn er (man) die Menge deiner Vorzüge mit Papier und Feder aufzeichnen wollte,
5. So würde die Welt sein (das) Buch nicht fassen können.

Anm.: Z. 1 und 2: Ct. 3, 6.
Z. 4 und 5: Vgl. Johannes 21, 25.

Bemerkungen:

Z. 2: G: στελέχη καπνοῦ = die Stümpfe (trunci) des Rauches. E gibt diese Worte durch ሠርፀ ፡ ጢስ = Knospe, Sprosse, Setzling, Ableger des Rauches. 2, 13 wird ὀλύνθους = „Knospen, Sprossen" durch das gleiche ሠርፀ ፡ wiedergegeben.

Z. 4: er = Salomon; oder = man.

Z. 4: ተጠብጠበ ፡ muss hier = „aufschreiben" sein, obwohl ich diese Bedeutung nicht belegen kann.

Str. 4 nach 8, 4:

1. ምንት ፡ ውእቶ ፡ ወልድ ፡ እኁኪ ፡ እምውሉደ ፡ አዳው ።
2. ጕርዔሁ ፡ መዓርዒር ፡ ወዝለንታሁ ፡ ፍትው ።
3. ለወልድኪ ፡ ይብሎ ፡ ሰሎሞን ፡ ልብው ።

4. ማርያም ፡ ድንግል ፡ ገነት ፡ ዕፀው ።
5. ዐዘቅት ፡ ሳተምት ፡ ዘለኪ ፡ ፍናው ።

Übersetzung:

1. Was ist der Sohn, dein Bruder, vor den Söhnen der Brüder?
2. Seine Kehle ist Süssigkeit und seine Ganzheit ist begehrenswert (d. h. er ist ganz begehrenswert).
3. Deinen Sohn meint Salomon, der Weise,
4. O Maria, Jungfrau, verschlossener Garten.
5. Ein versiegelter Brunnen sind deine Wege.

Anm. 1: Z. 1 vgl. 5, 9; Z. 2 vgl. 5, 16; Z. 4 und 5 vgl. 4, 12 und 13.
Anm. 2: Der Londoner Codex musste hier dreimal nach der Berliner Handschrift korrigiert werden.

1) Zeile 1: L: ወልዶኪ ፡ = dein Sohn,
B: ወልዶ ፡ እኁኪ = der Sohn, dein Bruder.

2) Zeile 1: L: እምውሉደ ፡ ኄራን ፡ አኃው ፡ etwa = von (oder vor) den Söhnen der guten Brüder.
B hat ኄራን nicht.

3) Zeile 3: L: እብሎ ፡ = ich sage, meine;
B: ይብሎ ፡ = (Salomon) meint, sagt.

Bemerkungen:

Z. 5: Das ἀποστολαί σου = „deine Sendungen, deine Botschaften“ seiner Vorlage hat E mit ፍናዌ ፡ ዚአኪ ፡ = „deine Wege“ gegeben, dem das ዘለኪ ፡ ፍናው ፡ in Z. 5 entspricht. ፍናው ist der Plural von ፍኖት ፡ = via und dieses hängt zusammen mit ፈነወ ፡ = schicken, senden = ἀποστέλλειν. Daher hat E ἀποστολαί = „Wege“ aufgefasst und übersetzt.

E zieht in den Handschriften diese zwei Worte zum Vorausgehenden, während sie bei allen griechischen Zeugen den nächsten Vers eröffnen. Der Dichter folgt in der Versabteilung der E.

Da diese Leseart: = „deine Wege“ durch inneräthiopisches Missverständnis des ἀποστολαί σου entstand, so ist zur Erklärung hiefür bei den alten griechischen Exegeten nichts zu erwarten.

Da in der Strophe von der wunderbaren Geburt Jesu aus der heiligen Jungfrau die Rede ist, so glaube ich, dass mit: „deine Wege“ das Gleiche gemeint ist wie Prov. 30, (18), 19, wo es nach dem Masora-Text heisst: Drei Dinge sind mir wunderbar und vier verstehe ich nicht: den Weg des Adlers am Himmel, den Weg der Schlange über den Felsen, den Weg des Schiffes im Herzen des Meeres und den Weg des Mannes in die (der) Jungfrau;“ also Zeugung und Empfängnis. Da nun die Wege Mariens einem ver-

siegelten Brunnen gleichgestellt werden, wird man annehmen dürfen, dass der Dichter sagen wollte: die Empfängnis und Geburt Jesu aus Maria sei eine jungfräuliche gewesen. Vgl. auch Ssalôta Reqêt (Dillmann: Lex. 1374): Maria ወላዲተ ፡ እግዚእ ፡ ዙሪ ፡ በሐዲስ ፡ ፍና ። = Maria ist die Gebärerin des Herrn des Alls auf einem neuen Wege (auf eine neue Weise).

Strophe 5 nach 8, 14, also am Schluss des Buches:

1. መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ ፡ ትቤ ፡ ራእይ ።
2. እንተ ፡ ትሔውፅ ፡ ከመ ፡ ንሕ ፡ ድኅረ ፡ ሰያልይ ።
3. በእንቲአኪ ፡ ማርያም ፡ ሙፃአ ፡ ፀሐይ ።
4. ክነፈ ፡ ፍቅርኪ ፡ ክነፈ ፡ እሳት ፡ ውዑይ ።
5. አጥፍአት ፡ ዘኢይክል ፡ ማይ ።

Übersetzung:

1. Wer ist jene, sagt die Offenbarung,
2. Welche hervorschaut wie die Morgenröte nach den Nächten,
3. Von dir, Maria, Aufgang (Ausgang) der Sonne.
4. Die Flügel deiner Liebe sind die Flügel brennenden Feuers,
5. Welches das Wasser nicht zu löschen vermag.

Anm.: Z. 1 und 2: 6, 9 und 8, 5. In E stimmt 6, 9 mit 8, 5 überein; in G aber nicht. Z. 4 u. 5: vgl. 8, 6 u. 7.

Bemerkungen:

Z. 1: Die Änderung des ትቤ ፡ in ይቤ ፡ und die Übersetzung: „sagt der Seher" liegt ungemein nahe.

Z. 1 und 3 sind zu konstruieren: Wer ist etc. sagt die Offenbarung von dir, o Maria.

Z. 3: Maria heisst Ausgang der Sonne, da Christus, ihr göttlicher Sohn, die Sonne der Gerechtigkeit ist. Vgl. dazu die Stellen, welche ich zur Erläuterung der Lesung 1, 6 angeführt habe.

Z. 4: ክነፈ ፡ entspricht dem griechischen περίπτερα, was hier offenbar die Bedeutung von Flammen, Funken, Pfeile haben muss, wenn der Satz Sinn haben soll. Vgl. Gietmann l. c. 533: Quod LXX pro lampadibus exhibent περίπτερα, seducti videntur Ps. 76, 4 (hebr.), ubi „fulgura arcus" appellantur *sagittae*, nisi scintillas περίπτερα vocarunt.

Unmittelbar auf die 5. Strophe folgt die 6. (Schluss-)Strophe:

1. ስብሐታተኪ ፡ ማርያም ፡ ከመ ፡ እንተ ፡ ሳልቀት ፡ አዶኩ ።
2. ዘበበ ፡ አፋበእ ፡ እንዘ ፡ ያሰምኩ ።
3. ዘተመነይኩ ፡ ሀበኒ ፡ ወዘኃሠሥኩ ።

4. በማኅሌት ፡ ወመዝሙር ፡ ስመ ፡ ዚአከ ፡ ነገርኩ ።
5. ወዘወሀብከኒ ፡ ግብርየ ፡ ፈጸምኩ ።

Z. 1: Londoner Cod.: ስብሐተከ ፡ = Singular.
Z. 2: Berliner Cod.: ዘነበበ ፡ = der las, sang, sprach.
Z. 5: Londoner Cod: ግብርከ ፡ = dein Werk.

Übersetzung:

1. Deine Lobpreisungen (= das Hohelied), o Maria, habe ich wie mit einem Ringe umgeben,
2. Indem sie sich stützen (die Lobpreisungen) auf die einzelnen Finger;*)
3. Was ich wünschte, gib mir, und was ich suchte.
4. Mit Hymnus und Psalm habe ich deinen Namen verkündet
5. Und mein Werk, das du mir gegeben, habe ich vollendet.

Bemerkungen:

Zeile 2 bietet einige Schwierigkeiten, da keine der belegbaren Bedeutungen des Verbums አስመከ ፡ recht passen will. Nach der Lesung des Londoner Codex wird wohl der Sinn sein: die Fünfteilung des H. L. entspricht der Fünfzahl der Finger einer Hand.

Die Lesung der Berliner Handschrift kann übersetzt werden: „indem die Finger desjenigen, der sang (des Dichters), sich stützen." Es fehlt aber die Angabe: auf was sie sich stützen. — Man könnte auch Z. 2 und 3 zusammen nehmen: Indem (nun) die Finger des Dichters ruhen, gieb mir, was ich gewünscht und gesucht habe, d. h. jetzt am Ende meiner Arbeit gib mir meinen Lohn! Aber, dass አስመከ ፡ ruhen bedeutet, kann ich nicht belegen; es läge aber nicht sehr fern.

Ich wage nicht zu entscheiden, welche Lesung und welche Übersetzung vorzuziehen ist.

Die Berliner Handschrift fügt noch eine weitere (7.) Strophe bei, die aber ihrem ganzen Bau nach nicht zu den vorhergehenden Strophen passt und wohl auch einem anderen Dichter zugehört.

Dillmann teilt in seiner Chrestomathia aethiopica S. 146 dieselbe als Schlussstrophe eines Marienliedes mit, das den Titel: መልክአ ፡ ማርያም ፡ = effigies Mariae führt. Ich gebe daher nur die deutsche Übersetzung:

1. Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der Berge und Hügel.

---

*) Diese Übersetzung hat mir Herr Dr. Herkenne vorgeschlagen. Das H in ዘበነ ist jedoch hiebei nicht genug berücksichtigt.

2. Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der Bäume und Gräser.
3. Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der Abgründe und Meere.
4. Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der ganzen Schöpfung.
5. Voll ist dein Lob im Himmel und auf Erden.

Im Berliner Codex sind 2 und 3 umgestellt, also 1., 3., 2., 4., 5. Im Übrigen sind beide Texte identisch.

Der Inhalt ist sehr einfach: So viele Berge, Hügel, Bäume, Gräser etc. es giebt, so vielmal sei Maria gepriesen.

Ich halte dafür, dass die mitgeteilten Strophen keinen Zweifel übrig lassen, dass im 17. Jahrhundert das ganze Hohelied wenigstens von dem betreffenden Dichter auf die heilige Jungfrau Maria bezogen, also allegorisch ausgelegt wurde.

Auch das oben angeführte Marienlied: Effigies Mariae wendet einige Stellen des H. L. auf Maria an, z. B. in Str. 13: Ct. 4, 2; in Str. 18: Ct. 4, 4.

Würde man das Buch Weddâsê Mârjâm = Preis Mariens, das in den Handschriften meistens auf das H. L. folgt, in dieser Hinsicht durchforschen, so würde höchst wahrscheinlich eine vielfache Benützung des H. L. nachgewiesen werden können.

Leider reichte die mir zu Gebote stehende Zeit zu handschriftlichen Studien in dieser Richtung nicht aus.

D. Die Notiz in Wright's Katalog der äth. Handschriften des britischen Museums.

In seinem Catalogue of the ethiopic Manuscripts in the British Museum 1877 bespricht Wright S. 209/210 das Ms. 319 und schreibt sub 2: „The Song of Songs concerning the Son and the Christian Church and His Mother", an exposition of words and phrases in the Song of Songs.

Dieser dem 17. Jahrhundert angehörige Codex enthält also an zweiter Stelle (fol. 21a—29a) unter dem Titel: „Das Lied der Lieder bezüglich des Sohnes, der christlichen Kirche und Seiner Mutter" eine Erklärung der im H. L. vorkommenden Worte und Sätze. Wie es scheint, haben wir hier einen äthiopischen Kommentar zum H. L.

Was uns hier zunächst interessiert, ist, dass schon der Titel ganz deutlich die Auslegung auf Christus, die Kirche und die heilige Jungfrau, also die allegorische Auffassung bezeugt.

E. Das Zeugnis eines in Jerusalem lebenden Abessiniers.

Bis hieher habe ich die Beweise den Ausgaben und Handschriften entnommen. Ich konnte zeigen, dass seit dem 15. (vielleicht schon 14.) Jahrhunderte — weiter zurück reicht kein mir bekanntes Manuskript — bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Abessinier das H. L. allegorisch verstanden haben. Leider stehen mir keine jüngeren Handschriften zu Gebote, um diesen Beweis auch bis auf die Gegenwart herabführen zu können. Es dürfte jedoch keinem Zweifel unterliegen, dass die Texte der Gegenwart dieselben charakteristischen Lesungen enthalten, welche Jahrhunderte lang die allegorische Auffassung verbürgt haben.

Ich wollte jedoch ein ausdrückliches Zeugnis für die Gegenwart und zwar auch bezüglich des zweiten Punktes in Bruce's Nachrichten [die Einschränkung der Lektüre des H. L. auf die älteren Priester] haben. Für den letzteren Punkt war zudem aus Handschriften nichts zu gewinnen.

Ich wandte mich daher brieflich an meinen ehemaligen Professor an der école biblique internationale zu Jerusalem, den bekannten Gelehrten P. Lagrange O. P., einen feinen Kenner des Orients, mit der Bitte, wo möglich bei den in der hl. Stadt lebenden Abessiniern über die fraglichen zwei Punkte Erkundigungen einzuziehen. Derselbe willfahrte meiner Bitte, wofür ich ihm auch hier meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

Es ist nun gar nicht so einfach, aus einem Orientalen etwas Zuverlässiges über seinen Glauben und seine Gebräuche herauszubekommen. Jeder, der im Oriente Religionsstudien gemacht hat, wird J. Halévy zustimmen, wenn er in dem hebr. Vorwort zu den Prières des Falashas ou Juifs d'Abyssinie, Paris 1877 (Seite 1 des hebr. Teiles) schreibt:

כל איש יודע כי עמי הקדם מעמיקים להסתיר יסודות אמונתם ומנהגיהם מאנשי מדינתנו אם מיראתם ואם מבשתם מהם וכאשר ישאלום על אלה יענו אותם דברים אשר לא כן ויעכרו דעתם בספורים לא נאמנים וכל מגמתם להנצל מן השאלות אשר אין חפצם לפתר אותם ועל כן אין להָפָלֵא אם כל נוסע דבר אחר בפיו ואשר יגיד האחד יבא רעהו ויכחשנו:

d. i. „Jedermann weiss, dass die Orientalen die Geheimnisse ihres Glaubens und ihrer Gebräuche vor den Bewohnern unseres Landes (den Europäern) sei es nun aus Furcht vor denselben oder aus Scham sorgfältig (wörtlicher: tief) verbergen. Befragt man sie über diese Dinge, so antworten sie Sachen, welche nicht so sind,

und verwirren deren (der Europäer) Verstand durch unwahre Berichte und ihr ganzes Bestreben geht dahin, Fragen, über die sie keinen Aufschluss geben wollen, auszuweichen. Deshalb ist es nicht zu verwundern, wenn jeder Reisende etwas anderes berichtet und wenn der eine das dementiert, was der andere erzählt."

Es genügt also nicht, einen Orientalen auszufragen, sondern man muss sehr diplomatisch zu Werke gehen. Ein klassisches Beispiel hiefür ist die Art und Weise, wie es P. Lagrange anging, um meine zwei Fragen beantwortet zu erhalten. Er schildert es in seinem Briefe de dato 15. Juli 1899 also:

Je me suis empressé de consulter un abyssinien non prêtre mais qui m'a paru bien informé et comme on dit en français: j'ai plaidé le faux pour savoir le vrai et lui ai déclaré, que le Cantique parlait de la fille du Pharaon. Il a aussitôt protesté en s'écriant: «l'Église, c'est l'Église», ce qu'il a soutenu avec force. «Mais alors pourquoi interdit-on la lecture?» — «Mais on ne l'interdit à personne! On l'explique dans les sermons et on le fait apprendre aux enfants». «Mais il y a des choses dangereuses . . . . .!» «Seulement pour les méchants et les mauvais.» C'est très sur: l'homme est catholique, mais il affirme, que c'est l'opinion de tout le monde. Son témoignage est précieux même pour les schismatiques, car il les connait bien et aurait pu céder à la tentation de les déprécier. C'est l'ancien secrétaire du Card. Massaja*), retiré à Jérusalem.

Der gelehrte Dominikaner fügt seinem Berichte noch folgende sehr beachtenswerte Bemerkungen bei:

Donc vous pouvez compter au moins sur une opinion et si la traduction en porte des traces, c'est décisif contre Bruce. Cependant c'était un voyageur sérieux: peut-être a-t-il rencontré des gens qui tenaient à mettre en relief les hautes relations de Salomon, car vous savez, que les Éthiopiens le considèrent comme l'ancêtre de leurs rois par la reine de Saba. —

Unser abessinischer Gewährsmann, der sehr gut gewählt ist, bestätigt also aufs nachdrücklichste, dass auch jetzt noch in der abessinischen Kirche das H. L. auf die Kirche gedeutet d. i. allegorisch aufgefasst wird. Damit ist die Beweiskette vollständig geschlossen. Allerdings muss ich gestehen, ich würde es freudigst

*) Massaja war 35 Jahre Missionär in Abessinien. Sein Werk: I miei trentacinque anni di Missione nell' alta Etiopia. Roma 1885 sgg. ist bekannt.

begrüssen, wenn ich auch von schismatischer Seite ein gleiches Zeugnis aufweisen könnte. Vielleicht überrascht uns einmal die Revue biblique internationale damit.

Was nun den zweiten Punkt, die Beschränkung der Lektüre des H. L., betrifft, so leugnet unser Gewährsmann eine solche auf das entschiedenste, ja behauptet sogar, dass es selbst die Kinder auswendig lernen müssen, was ich jedoch nicht wörtlich nehmen, sondern als rhetorische Figur ansehen möchte. Hier steht also Behauptung gegen Behauptung. Bruce's Behauptung verliert jedoch dadurch an Gewicht, dass er sich selbst zu widersprechen scheint. Er berichtet nämlich l. c. Band I, Seite 539, dass er die Absicht hatte, das Büchlein Ruth in sämtliche Sprachen und Dialekte Abessiniens übertragen zu lassen. „Aber, erzählt er, der Inhalt gefiel den Priestern und Schreibern nicht, die für mich übersetzen sollten; ich fand es also nicht schicklich. Sie wählten darauf das Hohelied Salomons und versprachen es auszuführen. Ich empfahl es zwei oder drei jungen Schreibern, welche die Abschrift theils selbst, theils durch ihre Freunde zu Stande brachten. Ich war genötigt, für die Schreiber, die ich zur Übersetzung in verschiedene Sprachen gebrauchte, eine Erlaubniss auszuwirken. Es war aber nur so eine Erlaubniss zum Schein und fand keine würklichen, sondern nur einige vorgebliche Schwürigkeiten.“ Also junge Schreiber kopieren und übersetzen für Bruce das H. L. und die hiezu erwirkte Erlaubnis war nur pro forma. Wie reimt sich das zu der ersten Behauptung des Bruce? Vielleicht hat man ihm die Sache mit dem Verbot nur vorgemacht min schan el bachschisch = von wegen des Bachschisch.

Ich glaube unter diesen Umständen annehmen zu dürfen, dass die Aussage meines Gewährsmannes vertrauenswürdiger ist. —

Ich bin am Ende meiner Arbeit. Ich glaube gezeigt zu haben, dass Bruce bezüglich des ersten Punktes sicher falsch berichtet wurde und dass auch bezüglich des zweiten Punktes seine Angaben mindestens nicht einwandfrei sind. Damit ist aber auch die eingangs erwähnte Folgerung Riedels hinfällig geworden.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

BS1485.8 .E89
Die Auffassung des Hohenliedes bei den
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00072 9683